संस्कृत-वाङ्मय का बृहद् इतिहास

नवम-खण्ड

न्याय

प्रधान सम्पादक

पद्मभूषण आचार्य श्री बलदेव उपाध्याय

सम्पादक

पं. गजानन शास्त्री मुसलगाँवकर

उत्तर प्रदेश संस्कृत संस्थान

लखनऊ

संस्कृत-वाङ्मय का बृहद् इतिहास

नवम-खण्ड

न्याय

(न्याय, वैशेषिक, सांख्य, योग, मीमांसा)

प्रधान सम्पादक

पद्मभूषण आचार्य बलदेव उपाध्याय

सम्पादक

पं. गजानन शास्त्री मुसलगाँवकर

उत्तर प्रदेश संस्कृत संस्थान
लखनऊ

प्रकाशक :
(श्रीमती) डॉ. अलका श्रीवास्तवा
निदेशक :
उत्तर प्रदेश संस्कृत संस्थान, लखनऊ

प्राप्ति स्थान :
विक्रय विभाग :
उत्तर प्रदेश संस्कृत संस्थान, नया हैदराबाद,
लखनऊ-२२६ ००७

प्रथम संस्करण :
वि.सं. २०५६ (१९९९ ई.)
प्रतियाँ : ११००
मूल्य : रु. २८०/- (दो सौ अस्सी रूपये)
उत्तर प्रदेश संस्कृत संस्थान, लखनऊ

मुद्रक : **शिवम् आर्ट्स**, निशातगंज, लखनऊ । दूरभाष : ३८६३८६

पुरोवाक्

अस्ति जगदिदमगम्यैका प्रहेलिका। अस्य प्रहेलिकाभूतस्य जगतः स्वरूपज्ञानाय अनेकेषां सभ्य-शिक्षितदेशानां चिन्तनशीला मनीषिणः प्रयतमानाः सन्ति। भारतवर्षस्य तत्त्वदर्शिनो विद्वांसः स्वप्रातिभनेत्रैर्यानि सूक्ष्मतत्त्वानि दृष्टवन्तः, स्वीयया तीक्ष्णबुद्ध्या च यानि तत्त्वानि विश्लेषणपथमानीतवन्तस्तानि दर्शनशास्त्रस्येतिहासे नितान्तं महनीयानि सन्ति। तत्त्वज्ञानं हि विद्यते भारतीयसंस्कृतिधर्मयोर्मूलम्। तत्त्वज्ञानस्य गभीरमध्ययनमस्ति दर्शनशास्त्रस्य मूलमुद्देश्यम्।

'दृश्यते तत्त्वं येन' इति व्युत्पत्त्या येन वस्तुनः सत्यभूतं तात्त्विकं स्वरूपं दृश्यते तद् दर्शनमुच्यते। कोऽहम्, कुत आगच्छम्, अस्य परिदृश्यमानस्य विश्वस्य किमस्ति सत्यस्वरूपम्, कस्मादिदं जगदुत्पन्नम्, अस्याः सृष्टेः कारणं किम्, सृष्टिरियमचेतना चेतना वा, विश्वेऽस्मिन् किमस्ति मम कर्तव्यम्, सम्यग्जीवनस्य कः शोभनसाधनमार्गः, किमस्ति मानवजीवनस्य परमं प्रयोजनम्? इत्यादीनां प्रश्नानां समुचितमुत्तरदानमेव विद्यते दर्शनस्य प्रमुखं लक्ष्यम्।

दर्शनम् 'शास्त्र' शब्देनाभिधीयते। शास्त्रशब्दः शास्-शंस्- धातुभ्यां निष्पद्यते, यस्य क्रमशः शासनं शंसनं चेत्यर्थद्वयं भवति। शासने शास्त्रस्य धर्मशास्त्रमित्यर्थो भवति। शंसने च शास्त्रस्यार्थौ वस्तुनः सत्यस्वरूपवर्णनं वर्तते। शासनशास्त्रं क्रियापरं शंसनशास्त्रं च ज्ञानपरं भवतः। भवति शंसनार्थे शास्त्रशब्दप्रयोगः दर्शनशब्देन साकम्। वर्तते धर्मशास्त्रं प्रधानतया विधिनिषेधयोर्विधानेन पुरुषतन्त्रं, किन्तु दर्शनशास्त्रं वस्तुस्वरूपप्रतिपादकत्वेन वस्तुतन्त्रं विद्यते। पाश्चात्यविचारशास्त्रस्य सामान्यं नाम वर्तते 'फिलासफी'। शब्दोऽयं 'फिलास' 'सोफिया' इति द्वयोः ग्रीकशब्दयोः मिश्रणेन निष्पद्यते। शब्द-द्वयेन निष्पन्नस्य 'फिलासफी' शब्दस्यार्थौ भवति विद्यानुरागः। जीव-जगदीश्वरतत्त्वान्वेषणपरायणो विद्वानेव 'फिलासफर' (विद्यानुरागी) उच्यते। विविधविज्ञानैरुद्भावितसत्यानामेकीकरणमेवास्ति 'फिलासफी' इत्यस्य प्रतिपाद्यो विषयः। अतः सामान्यरूपेण दर्शनस्य कृते 'फिलासफी' शब्दः प्रयुज्यते। परन्तु 'फिलासफी' दर्शनशब्दयोः प्रयोजनेऽस्ति पार्थक्यम्। 'फिलासफी' कल्पनाकुशलकोविदानां मनोविनोदस्य साधनं विद्यते, किन्तु भारतीयदर्शनं दुःखमयसंतप्तजीवस्य मोक्षाय प्रशस्तपथं निर्दिशति। अतो भारतीयदर्शनस्य दृष्टिः पाश्चात्त्य 'फिलासफी' इत्यपेक्षया उदात्ता, व्यावहारिकी, लोकोपकारिका, सुव्यवस्थिता च विद्यते।

संस्कृतवाङ्मयस्य बृहदितिहासस्यास्मिन् नवमे खण्डे न्याय-वैशेषिक-सांख्य-योग-मीमांसानां पञ्चास्तिकदर्शनानां विस्तृतं विवेचनं विद्यते।

वैशेषिकदर्शनम्-विद्वन्मण्डले 'काणादं पाणिनीयञ्च सर्वशास्त्रोपकारकम्' इत्यस्त्येका भणितिः प्रथिता। शब्दार्थनिर्णये व्याकरणमिव पदार्थस्वरूपनिर्णये काणाददर्शनमत्यन्तमुपादेयं विद्यते। सन्त्यस्य दर्शनस्य काणादौलूक्यवैशेषिकानि त्रीणि नामानि। काणादम्, औलूक्यं चेति नामद्वयं दर्शनस्यास्याद्यप्रवर्तकं कणादम् उलूकं चाधृत्य वर्तते। अस्य वैशेषिकाभिधानन्तु

'विशेष' पदार्थस्वीकारेण प्रसिद्धिं गतम्। वैशेषिकदर्शनस्य प्रथमाचार्यः कणादो, येन वैशेषिक-सूत्राणि विरचितानि। वैशेषिकसूत्राणां भाष्येषु प्रशस्तपादस्य 'पदार्थधर्मसंग्रह' संज्ञकं भाष्यं वैशेषिकतत्त्वं निर्णेतुं नितान्तं मौलिकं ग्रन्थरत्नं मन्यते। प्रशस्तपादभाष्योपरि उदयनाद्याचार्याणां समुपलभ्यन्ते टीकासम्पत्तयः।

वैशेषिकदर्शनेऽभिधेयं वस्तु 'पदार्थ' इत्युच्यते। प्रमितिविषयत्वमपि पदार्थलक्षणमतोऽभिधेयत्वं ज्ञेयत्वञ्च पदार्थस्य भवति सामान्यलक्षणम्। वैशेषिकसूत्रेषु षट् पदार्था एवोपलभ्यन्ते। भावात्मकपदार्थानामेव वर्गीकरणमभीष्टं मत्वा कणादेन अभावपदार्थोऽस्वीकृतः। पदार्थेषु अभावस्य समावेशः पश्चाद्वर्तिना 'चन्द्र' नाम्नाऽऽचार्येण कृतः। 'विशेष' पदार्थस्य स्वीकृतिरेवास्य दर्शनस्य नैजं वैशिष्ट्यम्। एकस्याः श्रेण्याः समानगुणवतां वस्तूनामन्योन्यभेद-साधकः पदार्थ एव 'विशेष' उच्यते।

पदार्थविश्लेषणेन सहैव वैशेषिकदर्शनं मोक्षमपि निरूपयति। यदा अदृष्टस्याभावे सति कर्मचक्रगतिरवरुध्यते तदा आत्मा शरीरसंसर्गाद् विच्छिद्यते। जन्ममरणपरम्पराऽपि अस्तं गच्छति सर्वाणि दुःखानि विनश्यन्ति। अयमेव 'मोक्ष' उच्यते। (द्रष्टष्यम्-वैशेषिकसूत्रम् ५।२।१८) मोक्षोऽयं तत्त्वज्ञानादेव प्राप्यते। निवृत्तिधर्मप्रसूतं, द्रव्यादिषट्पदार्थानां साधर्म्य-वैधर्म्याभ्यां समुत्पन्नं तत्त्वज्ञानमेव अस्ति मोक्षस्य साधनम्। यद्यपि वैशेषिकदर्शनस्य सिद्धान्तस्तार्किक-दृष्ट्या नास्ति सर्वमान्यस्तथापि आधुनिकभौतिकविज्ञानमिव वैशेषिकस्य भौतिकजगत्समीक्षणं लौकिकदृष्ट्या नितान्तमुपादेयं विद्यते। तत्त्वप्रासादस्य एभिरेव सोपानैरद्वैततत्त्वशिखरोपलब्धिः संभवति।

न्यायदर्शनम्

आस्तिकदर्शनेषु न्यायदर्शनं प्रामुख्यं भजति। वैदिकधर्मस्य स्वरूपबोधाय न्यायसिद्धान्तोऽस्ति परमोपयोगी। अत एव मनुस्मृतौ श्रुत्यनुगामिनस्तर्कस्य साहाय्येनैव धर्मरहस्यं ज्ञेयमित्युक्तम्। वात्स्यायनेन न्यायः सर्वासां विद्यानां प्रदीप उक्तः। अस्ति न्यायस्य व्यापकोऽर्थः-विभिन्नप्रमाणैर्वस्तुतत्त्वपरीक्षा। प्रमाणैरर्थपरीक्षणं न्यायः (वा. न्या. भाष्यम् १।१।१) अस्ति न्यायस्य अपरं नाम आन्वीक्षिकी। अन्वीक्षया-अनुमित्या प्रवृत्ता न्यायविद्या एव आन्वीक्षिकी कथ्यते।

भारतीयदर्शने ग्रन्थसम्पत्तिदृष्ट्या वेदान्तं विहाय न्यायस्य श्रेष्ठं स्थानं वर्तते। विक्रमपूर्वपञ्चमशतकादारभ्य अद्यावधि न्यायदर्शनस्य विमला धारा अबाधरूपेण प्रवहति। न्यायदर्शनविकासस्य द्वे धारे दृष्टिपथमायातः। प्रथमा सूत्रकाराद् गौतमादारभ्यते द्वितीया च गंगेशोपाध्यायात्। प्रथमायां प्राचीनन्यायधारायां पदार्थमीमांसाया द्वितीयायां नव्यन्यायधारायां प्रमाणमीमांसायाः प्राधान्यं दृश्यते।

गौतमर्षिविरचितानि न्यायसूत्राणि सन्ति पञ्चसु अध्यायेषु विभक्तानि, येषु प्रमाणादि षोडशपदार्था उद्देश-लक्षण-परीक्षणैः सम्यग् विवेचिता वर्तन्ते। वात्स्यायनो न्यायसूत्राणां विशदं

भाष्यं रचयामास। न्यायदर्शनविषयकानि-उद्योतकरस्य 'न्यायवार्तिकम्', वाचस्पतिमिश्रस्य 'तात्पर्यटीका', जयन्तभट्टस्य 'न्यायमञ्जरी', उदयनाचार्यस्य 'न्यायकुसुमाञ्जलिः', गंगेशोपाध्यायस्य 'तत्त्वचिन्तामणिः' इत्यादीनि ग्रन्थरत्नानि प्रशस्तानि लोकप्रियाणि च विद्यन्ते।

पदार्थनिरूपणेन साकं न्यायदर्शनमीश्वरमपि विवेचयति। ईश्वरानुग्रहेण विना प्रमेयज्ञानं मोक्षं च प्राप्तुं जीवो न पारयति। ईश्वरोऽस्य जगतः स्रष्टा, पालको नाशकश्च वर्तते। न्यायमते ईश्वरो विद्यतेऽस्य विश्वस्य निमित्तकारणं न तूपादनकारणम्। ईश्वर एव जीवमात्रस्य नियन्ता, कर्मफलस्य दाता, सुख-दुःखयोर्व्यवस्थापकश्च वर्तते। ईश्वरस्याधिपत्य एव जीवः स्वकर्मसम्पादनं विधाय परमं लक्ष्यं प्राप्तुं शक्नोति।

न्यायसूत्रानुसारेण दुःखादत्यन्तविमोक्षोऽपवर्ग उच्यते-'तदत्यन्तविमोक्षोऽपवर्गः' (न्यायसूत्रम् १।१।२२)। मुक्तावस्थायामात्मा विशुद्धो निर्गुणश्च तिष्ठति। मुक्तात्मनि सुखस्याभावोऽतस्तत्र न भवत्यानन्दानुभवः।

अस्ति शास्त्रीयविवेचनपद्धतिर्न्यायर्शनस्यामूल्यो निधिः। प्रमाणस्य विशदां व्याख्यां विधाय न्यायेन यानि तत्त्वानि प्राकाश्यमानीतानि, तेषामन्यदर्शनैरपि कतिपयपरिवर्तनैः सह उपयोगः कृतः। हेत्वाभासानां सूक्ष्मं विवरणं प्रदाय न्यायदर्शनेन अनुमानस्य निर्दुष्टो मार्गो निर्दिष्टः। विद्यते न्यायदर्शनस्य विलक्षणा तर्कसरणिः सर्वथा श्लाघनीया।

सांख्यदर्शनम्

भारतीयदर्शनेषु 'सांख्यं' स्वीक्रियते प्राचीनं महत्त्वपूर्णञ्च। सांख्यदर्शनस्य प्रवर्तको वर्तते महर्षिकपिलः। 'संख्यायन्ते-गण्यन्ते पदार्था अस्मिन्निति सांख्यम्' इति व्युत्पत्या प्रथमतः पदार्थानां गणना अस्मिन्नेव दर्शनेऽभूदतः संख्यायाः प्राधान्येन अस्य दर्शनस्य 'सांख्यं' नाम सर्वथा सार्थकं विद्यते। अस्ति सांख्यस्य अपरोऽर्थः 'विवेकज्ञानम्'। प्रकृतिपुरुषयोरज्ञाने संसारभावः ज्ञाने च मोक्ष इति प्रकृतिपुरुषयोर्विवेकज्ञानस्य प्रामुख्येन दर्शनमिदं सांख्यं निगद्यते।

उपनिषत्सु निर्दिष्टसिद्धान्तानां शास्त्रदृष्ट्या विवेचनं सर्वप्रथमं कपिलमुनिना कृतम्। उपनिषत्कालिकं सांख्यं वेदान्तमिश्रितमासीत्। तद् विभज्य सांख्यं स्वतन्त्रदर्शनपदे कपिलेन प्रतिष्ठापितम्, अतएव कपिलः 'आदि विद्वान्' इति महनीयेन उपाधिना विभूषितो जातः। कपिलमुनेर्द्वे कृती समुपलभ्येते-तत्त्वसमासः, सांख्यसूत्रम्। 'तत्त्वसमासः' द्वाविंशति-लघुसूत्राणां समुच्चयोऽस्ति। सांख्यसूत्रे षडध्यायाः, तेषु च ५३७ संख्याकानि सूत्राणि विद्यन्ते। 'तत्त्वसमासः' सांख्यदर्शनस्य प्राचीनतमो ग्रन्थ इत्यनेके मनीषिणः स्वीकुर्वन्ति। कपिलमुनेः पश्चात् सांख्यमतप्रवर्तकेषु आसुरिपञ्चशिखेश्वरकृष्णाः प्रमुखा आचार्याः सन्ति। एषु ईश्वरकृष्णस्य 'सांख्यकारिका' सांख्यदर्शनस्य प्रामाणिकी लोकप्रिया च रचना विद्यते।

सांख्यदर्शने पञ्चविंशति तत्त्वानि परिगणितानि तेषु चतुर्विंशति तत्त्वानि सन्ति प्राकृतानि। एकञ्च पुरुषतत्त्वं वर्तते। एषामेव पञ्चविंशतितत्त्वानां गणनाऽभूत्सांख्यदर्शने।

कार्यकारणविषयेऽस्ति सांख्यस्यैकं विशिष्टं मतं यत् 'सत्कार्यवाद' शब्देन प्रसिद्धम्। सांख्यदर्शनं कारणव्यापारात् प्रागपि कार्यं सदिति स्वीकरोति। न्यायवैशेषिकमतं कारणव्यापारात् पूर्वं कार्यमसदिति मनुते। सांख्यस्याभिमतः परिणामवादो न तु विवर्तवादः।

सांख्यदर्शनस्य पञ्चविंशतितमं तत्त्वं पुरुषः। स हि पुरुषः स्वयंसिद्धोऽनेकश्च। सांख्यं युक्त्या पुरुषबहुत्वं प्रतिपादयति। प्रकृतिपुरुषयोः संयोगेन भवति विश्वस्य सृष्टिः। प्रलयकाले त्रिगुणात्मिका प्रकृतिस्तिष्ठति साम्यावस्थायाम्। प्रकृत्या पुरुषस्य संयोगे जाते त्रिषु गुणेषु क्षोभ उत्पद्यते। त्रयोऽपि गुणास्तदा विषमा भवन्ति। प्रकृत्या अस्यामेव विषमावस्थायां सृष्टिकार्यमारभ्यते। सांख्याः प्रमेयं ज्ञातुं प्रत्यक्षम्, अनुमानम्, शब्द इति त्रीण्येव प्रमाणानि स्वीचक्रुः।

सांख्यदर्शने पुरुषः चेतनः निष्क्रियः द्रष्टा च वर्तते। प्रकृतिरचेतना सक्रिया त्रिगुणात्मिका च विद्यते। पुरुषोऽस्ति स्वभावतोऽसंगो मुक्तश्च, किन्तु अविवेकवशात् प्रकृत्या संयुज्यते। अनेनैव संयोगेन प्रकृतिजन्यैः दुःखैः पुरुषः प्रतिबिम्बितो भवति। अयमेव पुरुषस्य संसारभावः कथ्यते। संसारभावस्य मूलमविवेको निवृत्तिसाधनञ्च विवेको भवतः। सांख्यदर्शने प्रकृतिपुरुषयोर्भेदज्ञानं, पुरुषस्य प्रकृतेः पृथक् स्थितिर्वा अपवर्ग (मोक्षः) उच्यते। नष्टे शरीरे पुरुष ऐकान्तिकात्यन्तिकदुःखत्रयविनाशं प्राप्नोति। अस्या एवावस्थायाः शास्त्रीयाभिधा विद्यते विदेहमुक्तिः। सांख्यस्य तत्त्वमीमांसा वैशेषिकपदार्थमीमांसापेक्षया अधिका युक्तिसंगता वर्तते। विद्यते सांख्यस्य तत्त्वविश्लेषणं लोकदृष्ट्या व्यावहारिकं द्वैतमतसमर्थकञ्च।

योगदर्शनम्

योगशास्त्रमार्यजातेरस्ति प्राचीनतमं ज्ञानम्, यस्मिन् न विद्यते कोऽपि विवादः। योग एवास्ति सर्वोत्तमो मोक्षोपायः संसारसागरनिमग्नस्य जीवस्येश्वरसंयोगे भक्तिज्ञानयोश्च प्रधानं साधनम्। यद्यपि समुपलब्धयोगसूत्राणां प्रणेता पतञ्जलिः, किन्तु तस्मादपि योगः प्राचीना अध्यात्मप्रक्रिया विद्यते। संहितासु, ब्राह्मणेषु, उपनिषत्सु चानेकत्र योगस्य सङ्केत उपलभ्यते। योगः सांख्याभिमतं सर्वं तत्त्वं स्वीकृत्य ईश्वरं तदतिरिक्तं षड्विंशतितमं तत्त्वं मनुते। अतएव योगः 'सेश्वरसांख्य' मप्युच्यते।

सन्ति योगदर्शने चत्वारः पादाः, येषु सूत्राणां संख्या १९५ वर्तते। प्रथमे समाधिपादे समाधेः रूपम्, भेदः, चित्तम्, तस्य वृत्तयश्च वर्णिताः सन्ति। द्वितीये साधनपादे क्रियायोगक्लेशाष्टाङ्गयोगानां वर्णनं विद्यते। तृतीये विभूतिपादे धारणाध्यानसमाध्यनन्तरं योगानुष्ठानादुत्पन्ना विभूतयो वर्णिताः सन्ति। चतुर्थे कैवल्यपादे समाधिसिद्धिः, विज्ञानवादनिरासः कैवल्यनिर्णयश्च प्रतिपादिताः सन्ति। पातञ्जलयोगसूत्रस्य 'व्यासभाष्य' मतीव प्रामाणिको ग्रन्थः। योगसूत्राणां गूढरहस्योद्घाटने भाष्यमिदं परमोपयोगि वर्तते। योगसूत्राणां विविधासु टीकासु भोजस्य 'राजमार्तण्ड': (भोजवृत्तिः), भावावेशस्य 'वृत्तिः', रामानन्दयतेः 'मणिप्रभा', अनन्तपण्डितस्य 'योगचन्द्रिका', सदाशिवेन्द्रस्य 'योगसुधारकः', नागोजिभट्टस्य 'लघ्वी' 'बृहती' वृत्तयः नितान्तं प्रथिताः सन्ति। वाचस्पतिमिश्रेण व्यासभाष्यस्य 'तत्त्ववैशारदी' व्याख्या

विलिख्य योगतत्त्वानि बोधगम्यानि कृतानि। व्याख्यायामस्यां योगसूत्रव्यासभाष्ययोः पारिभाषिकशब्दाः विस्तरेण परिष्कृताः सन्ति।

समाध्यर्थकस्य 'युज्' धातोर्निष्पन्नस्य 'योग' शब्दस्य 'समाधिः' इत्यर्थो भवति। अस्ति पतञ्जलेर्योगलक्षणम्-'योगश्चित्तवृत्तिनिरोधः'। मनोबुद्ध्यहङ्काररूपमन्तःकरणमेव चित्तम्। तस्य चित्तस्य नियमनमेव योगः। अन्तःकरणरूपस्य चित्तस्य सन्ति क्षिप्त-मूढ-विक्षिप्त-एकाग्रनिरुद्धाख्याः पञ्च भूमयः। चित्तवृत्तीनां च प्रमाणविपर्ययविकल्पनिद्रास्मृतिरूपाः भवन्ति पञ्च भेदाः। योगसिद्धौ चित्तवृत्तिभिः सह तासां संस्काराणामपि निरोध आवश्यकः। अत एव चित्तस्य स्थूलवृत्तीनां सूक्ष्मसंस्काराणाञ्च निरोधादेव योगः पूर्णतामाप्नोति।

योगदर्शने स्तः समाधेर्द्वौ भेदौ-सम्प्रज्ञातसमाधिः असम्प्रज्ञातसमाधिश्च। सम्प्रज्ञातसमाधौ ध्येये वस्तुनि चित्तं चिरकालं यावत् तिष्ठति। अस्यामवस्थायां किमप्यालम्बनं भवत्येव। असम्प्रज्ञातसमाधौ सर्वा अपि चित्तवृत्तयो निरुध्यन्ते। न तिष्ठति किमप्यालम्बनं तत्र। सम्प्रज्ञातसमाधौ ध्येयवस्तुनो ज्ञानं तिष्ठति, असम्प्रज्ञातसमाधौ ध्येय-ध्यानध्यातृणामेकाकारता जायते। योगदर्शनस्य विद्यते परमोद्देश्यमात्मदर्शनम्।

योगदर्शने ईश्वरः पुरुषविशेषरूपेण स्वीकृतो विद्यते। 'क्लेशकर्मविपाकाशयैरपरामृष्टः पुरुषविशेष ईश्वर' इति योगस्य ईश्वरलक्षणम्। योगाचार्याः ईश्वरसिद्धौ शब्दप्रमाणं श्रेष्ठं मन्यन्ते। ईश्वरप्रणिधानेन समाधिसिद्धिः। ईश्वरो गुरूणामपि गुरुरतस्तारकज्ञानदः साक्षादीश्वर एव इति योगस्य सिद्धान्तः।

मानवजीवनस्याध्यात्मिकोत्कर्षेऽस्ति योगः परमोपयोगी। भारतीयैरस्य दर्शनस्यानुशीलनं विज्ञानमिव कृतम्। कायचित्तमलोन्मूलनद्वारा आध्यात्मिकसमुन्नतेः शिक्षां योगदर्शनादेव जीवो लभते। साम्प्रतं पाश्चात्यमनोवैज्ञानिकाः, चिकित्सकाः, तत्त्वान्वेषिणो मनीषिणश्च योगं प्रत्याकृष्टा इव लक्ष्यन्ते, येन योगस्य विपुलः प्रचारः पाश्चात्यदेशेष्वपि दरीदृश्यते।

मीमांसादर्शनम्

कस्यापि वस्तुस्वरूपस्य यथार्थवर्णनं भवति मीमांसाशब्दार्थः। विद्यते वेदस्य मुख्यतो विभागद्वयम्-कर्मकाण्डम्, ज्ञानकाण्डम् इति। यज्ञादिविधिवर्णनं कर्मकाण्डस्य विषयः, जीवजगदीश्वररूपाणां तेषां च सम्बन्धनिरूपणं ज्ञानकाण्डस्य विषयः। मीमांसाऽपि द्विविधा कर्ममीमांसा, ज्ञानमीमांसा च। 'कर्ममीमांसा' इति नाम्नाभिहितं दर्शनमेव 'मीमांसा' उच्यते। ज्ञानमीमांसा नाम्ना प्रसिद्धं 'वेदान्त' इति कथ्यते। मीमांसादर्शनं पूर्णतया वैदिकं वर्तते। 'मीमांसते' इति क्रियापदस्य, 'मीमांसा' इति संज्ञापदस्य च प्रयोगो ब्राह्मणग्रन्थेषु उपनिषत्सु चोपलभ्यते। अतः मीमांसादर्शनमतिप्राचीनकालसम्बद्धमिति प्रतीयते।

धर्मस्वरूपविवेचनमेव मीमांसायाः प्रतिपाद्यो विषयः-'धर्माख्यं विषयं वस्तु मीमांसायाः प्रयोजनम्' (श्लो.वा. श्लो.१) वेदविहितमिष्टसाधनं धर्मः, वेदनिषिद्धानिष्टसाधनमधर्मः। अस्मिन् विश्वे कर्म एव सर्वोत्कृष्टं वस्तु। तस्मादेव कर्मणो निश्चयेन फलमुत्पद्यते। मीमांसा-दर्शनेऽस्ति

'अपूर्व' संज्ञकः कश्चित् सिद्धान्तः। कर्म अपूर्वमुत्पादयति, अपूर्वेण च फलमुत्पद्यते। इत्थं हि 'अपूर्व' एव कर्मफलयोर्बन्धनशृंखला प्रतीयते।

कर्मज्ञानयोर्विषयेऽस्ति मीमांसावेदान्तयोर्मतभिन्नता। वेदान्तानुसारेण कर्मत्यागानन्तरमेव आत्मज्ञानं संभवति। कर्म तु केवलं चित्तशुद्धिसाधनम्। मोक्षप्राप्तिस्तु ज्ञानेनैव भवितुमर्हति- 'ऋते ज्ञानान्न मुक्तिः'। मीमांसानुसारेण मोक्षार्थिभिरपि जनैः कर्म कर्तव्यम्। वेदविहित-कर्मानुष्ठानेन कर्मबन्धनं स्वत एव विनश्यति। अतः कर्मानुष्ठानमेवाभीष्टं न तु कर्मवर्जनम्। वैदिकदर्शनस्य प्राणतत्त्वं विद्यते मीमांसाशास्त्रम्। मीमांसाशास्त्रस्य सूत्रकारो जैमिनिः। मीमांसादर्शनस्य षोडशाध्यायेषु प्रथमे द्वादशाध्यायाः 'द्वादशलक्षणी' इति नाम्ना प्रथिताः, शेषाश्चत्वारोऽध्यायाः 'देवताकाण्डम्' इति संज्ञया प्रसिद्धाः सन्ति। अस्या एव द्वादशलक्षण्याः वृत्तिभाष्यवार्तिकरूपाः रचनाः कालान्तरेऽभूवन्। द्वादशलक्षण्याः प्राचीनतमो वृत्तिकार उपवर्ष आसीत्। शबरस्वामिना समेषां द्वादशाध्यायानां भाष्यं निर्माय मीमांसादर्शनस्य गभीरतत्त्वानि निपुणं विवेचितानि

मीमांसादर्शनस्येतिहासे कुमारिलभट्टो मौलिककल्पनया, विशदव्याख्यया, विलक्षणप्रतिभया च सदा स्मरणीयः समादरणीयश्च स्थास्यति। शाबरभाष्योपरि कारिकाबद्धं विपुलकायं 'श्लोकवार्तिकं' कुमारिलभट्टस्यैव महनीयं ग्रन्थरत्नं विद्यते। 'मीमांसा' वेदस्यापौरुषेयत्वमङ्गीकरोति। मीमांसायां वेदस्य नित्यत्वे शब्दनित्यत्वमेव सर्वोत्कृष्टं प्रमाणम्। वेदो हि नित्यशब्दराशिरतो नित्यः। अस्मिन्मते सत्यं स्वतःप्रकाश्यं वर्तते। सत्यसिद्धये नास्ति प्रमाणान्तरापेक्षा। तत्त्वज्ञानदृष्ट्या मीमांसा जगत्प्रपञ्चं नित्यं स्वीकुरुते। कार्यकारणसम्बन्धव्याख्यानेऽस्ति मीमांसाया नवीना दृष्टिः। तन्मते कार्योत्पत्तौ कारणेन सह शक्तिरपि स्वीकार्या, यतो हि शक्तिरपि विद्यते एको विशिष्टः पदार्थः।

वैदिककर्मणां फलमस्ति स्वर्गप्राप्तिः। निरतिशयस्य सुखस्य एव अपरं नाम स्वर्गः। 'स्वर्गकामो यजेत' इति वाक्यानुसारेण यज्ञसम्पादनस्य प्रयोजनं स्वर्गकामनैव। मन्यते कर्मकाण्डस्योपादेयत्वं मीमांसा, अत एव सा कर्म एव ईश्वरं स्वीकरोति। अस्मादेव कारणात् प्राचीनमीमांसा 'निरीश्वरा' इति प्रतीयते।

मीमांसादर्शने मोक्षस्यापि सूक्ष्मविवेचनं कृतमस्ति। 'प्रपञ्चसम्बन्धविलयो मोक्ष' इति मीमांसाभिमतं मोक्षलक्षणम्। अस्मात् जगत्प्रपञ्चात् आत्मनः सम्बन्धविच्छेद एव मोक्षः। वैदिकधर्मतत्त्वज्ञानाय मीमांसादर्शनस्य सम्यगनुशीलनं नितान्तमुपादेयमिति निष्कर्षः।

नवमखण्डस्यास्य सम्पादको **डॉ. गजानन शास्त्रि मुंसलगाँवकरमहोदयो**ऽस्ति दर्शनशास्त्रस्य विश्रुतो विद्वान्। अस्य महाभागस्य वैदुष्यपूर्णे सम्पादकत्वे ग्रन्थोऽयं शोभनतया प्राकाश्यं नीतोऽतो **डॉ. मुसलगाँवकर महोदयः** साधुवादैः संयोज्यते।

अस्य खण्डस्य दर्शनतत्त्वविदो लेखका अपि धन्यवादार्हा येषां लेखैर्ग्रन्थोऽयं गुरुतामुपैति।

येषाञ्च मनीषिणां साहित्यसम्पत्तिः साक्षात् परम्परया वा गन्थस्यास्य पूर्णतायामुपयोगिनी जाता, तान्प्रत्यपि स्वां कृतज्ञतां ज्ञापयन् परां मुदमनुभवामि।

अस्मिन् प्रसङ्गे उत्तर-प्रदेश-संस्कृत-संस्थानस्य निदेशकचरः **श्री मधुकर द्विवेदी,**

वर्तमाननिदेशिका **डॉ. (श्रीमती) अलका श्रीवास्तवा,** सहायकनिदेशको **डा. चन्द्रकान्त द्विवेदी** च साधुवादार्हाः, येषां प्रभूतं साहाय्यमस्य ग्रन्थस्य प्रकाशनेऽत्यन्तमुपयोगि वरीवर्ति।

प्रस्तुतनवमखण्डस्य समीचीनतया सम्पादने ममान्तेवासी **डॉ. रमाकान्त झा** उपयोगि साहाय्यमकार्षीदतस्तमपि स्वाशीर्वचनैः संयोजयामि।

अवसाने च **'शिवम् आर्ट'** इत्याख्यस्य मुद्रणालयस्य व्यवस्थापकेभ्यो **द्विवेदिमहोदयेभ्यः** शुभाशंसां वितरामि, येषां सक्रियसहयोगेन खण्डस्यास्य मुद्रणं निर्विघ्नं सम्पन्नमभूत्।

काशी **बलदेव उपाध्याय**

अक्षयतृतीया सं. २०५६ वि.

१८ अप्रैल, १९९९ ई.

पुरोवाक्

संसार एक अबूझ पहेली है जिसे सुलझाने के लिए अनेक सभ्य और शिक्षित देशों के चिन्तनशील मनीषियों ने प्रशस्त प्रयास किया है। भारतवर्ष के तत्त्वदर्शी विद्वानों ने अपने प्रातिभ चक्षु से जिन सूक्ष्म तत्त्वों का साक्षात्कार किया है और अपनी पैनी बुद्धि के द्वारा जिन सिद्धान्तों का विश्लेषण किया है, वे दर्शन के इतिहास में नितान्त महनीय हैं। तत्त्वज्ञान तो भारतीय संस्कृति और धर्म की मूल प्रतिष्ठा है जिसके अभ्युदय से परिचित होना प्रत्येक सुशिक्षित भारतीय का पावन कर्तव्य है। भारतीय तत्त्वज्ञान का मार्मिक विश्लेषण और गम्भीर अध्ययन दर्शनशास्त्र का मूल उद्देश्य हैं।

'दर्शन' शब्द का व्युत्पत्तिलभ्य अर्थ है- 'दृश्यते तत्त्वम् अनेन इति दर्शनम्'- जिसके द्वारा वस्तु के सत्यभूत तात्त्विक स्वरूप को देखा जाय वह दर्शन है। हम कौन हैं ? कहाँ से आये हैं ? इस सर्वतो दृश्यमान जगत् का सत्य स्वरूप क्या है ? इसकी उत्पत्ति कहाँ से हुई ? इस सृष्टि का कौन कारण है ? यह चेतन है या अचेतन ? इस विषय में हमारा क्या कर्तव्य है ? जीवन को सुचारु रूप से जीने के लिए कौन सा उपयुक्त साधनमार्ग है, जीवन का चरम लक्ष्य क्या हैं ? आदि जिज्ञासाओं का समुचित समाधान देना 'दर्शन' का प्रमुख ध्येय हैं। दर्शन को 'शास्त्र' शब्द से अभिहित किया है। शास्त्र शब्द शास् और शंस् इन दो धातुओं से निष्पन्न होता है, जिसका क्रमशः शासन और शंसन अर्थ होता है। शासन अर्थ में शास्त्र का अर्थ धर्मशास्त्र है और शंसन अर्थ में शास्त्र का अर्थ वस्तु के सच्चे स्वरूप का वर्णन है। शासनशास्त्र क्रियापरक और शंसनशास्त्र ज्ञानपरक होता है। शंसनशास्त्र के अर्थ में ही 'शास्त्र' का प्रयोग दर्शन शब्द के साथ होता है। धर्मशास्त्र विधिनिषेध का प्रधानतया विधान करने में 'पुरुष परतंत्र है', किन्तु दर्शनशास्त्र वस्तुस्वरूप का प्रतिपादक होने से 'वस्तुतन्त्र' है।

पाश्चात्त्य विचारशास्त्र (दर्शन) का सामान्य नाम 'फिलासफी' है। यह शब्द दो ग्रीक शब्दों के मिश्रण से बना हुआ है-फिलास-प्रेम या अनुराग तथा 'सोफिया'-विद्या। अतः इस शब्द का अर्थ है विद्या का अनुराग। जो जिज्ञासु विद्वान् जीव, जगत्, ईश्वर, धार्मिक और सामाजिक तत्त्वों के अन्वेषण में प्रयत्नशील होते थे वे 'फिलासफर' (विद्यानुरागी) कहलाते थे। विभिन्न विज्ञानों के द्वारा उद्भावित सत्यों का एकीकरण फिलासफी का विषय है। अतः सामान्य रूप से दर्शन के लिए फिलासफी का प्रयोग किया जा सकता है, परन्तु दोनों के ध्येय में पार्थक्य है। दोनों शब्दों के शाब्दिक अर्थों से दोनों के उद्देश्य की भिन्नता की सूचना मिलती है। फिलासफी कल्पनाकुशल कोविदों के मनोविनोद का साधनमात्र है, किन्तु भारतीय दर्शन दुःखत्रय- आधिभौतिक, आधिदैविक, आध्यात्मिक दुःख के अहर्निशविघात से उद्विग्न

जीव को मोक्ष के निए साधन का मार्ग प्रशस्त करता है। अतः भारतीय दर्शन की दृष्टि पाश्चात्त्य फिलासफी की अपेक्षा कहीं अधिक व्यावहारिक, लोकोपकारक और सुव्यवस्थित है।

संस्कृत वाङ्मय के इतिहास के इस नवम खण्ड में न्याय, वैशेषिक, सांख्य, योग और मीमांसा इन पाँच आस्तिक दर्शनों का सांगोपांग विवेचन किया गया है।

न्यायदर्शन-आस्तिक दर्शनों में न्यायदर्शन का प्रमुख स्थान है। वैदिक धर्म के स्वरूप के अनुसन्धान के लिए न्याय की परम उपादेयता है। इसीलिए मनुस्मृति में श्रुत्यनुगामी तर्क की सहायता से ही धर्म के रहस्य को जानने की बात कही गई है। वात्स्यायन ने न्याय को समस्त विद्याओं का प्रदीप कहा है। 'न्याय' का व्यापक अर्थ है- विभिन्न प्रमाणों की सहायता से वस्तुतत्त्व की परीक्षा-प्रमाणैरर्थपरीक्षणं न्यायः। (वा.न्या.भा.१/१/१)। प्रमाणों के स्वरूपवर्णन तथा परीक्षणप्रणाली के व्यावहारिक रूप के प्रकटन के कारण यह न्याय दर्शन के नाम से अभिहित है। न्याय का दूसरा नाम है आन्वीक्षिकी। अर्थात् अन्वीक्षा के द्वारा प्रवर्तित होने वाली विद्या। अन्वीक्षा का अर्थ है-प्रत्यक्ष या आगम पर आश्रित अनुमान अथवा प्रत्यक्ष तथा शब्द प्रमाण की सहायता से अवगत विषय का अनु-पश्चात् ईक्षण-पर्यालोचन-ज्ञान अर्थात् अनुमिति। अन्वीक्षा के द्वारा प्रवृत्त होने से न्याय विद्या आन्वीक्षिकी है।

भारतीय दर्शन के इतिहास में ग्रन्थसम्पत्ति की दृष्टि से वेदान्त दर्शन को छोड़कर न्यायदर्शन का स्थान सर्वश्रेष्ठ है। विक्रमपूर्व पञ्चमशतक से लेकर आजतक न्यायदर्शन की विमल धारा अबाधगति से प्रवाहित है। न्यायदर्शन के विकास की दो धारायें दृष्टिगोचर होती हैं। प्रथम धारा सूत्रकार गौतम से आरम्भ होती है, जिसे षोडश पदार्थों के यथार्थ निरूपक होने से पदार्थमीमांसात्मक प्रणाली कहते हैं। दूसरी प्रणाली को प्रमाणमीमांसात्मक कहते हैं, जिसे गंगेशोपाध्याय ने 'तत्त्वचिन्तामणि' में प्रवर्तित किया। प्रथम धारा को 'प्राचीन न्याय' और द्वितीय धारा को 'नव्यन्याय' कहते हैं। प्राचीनन्याय में मुख्य विषय पदार्थमीमांसा और नव्यन्याय में प्रमाणमीमांसा है।

न्यायसूत्र के रचयिता का गोत्रनाम गौतम और व्यक्तिगत नाम अक्षपाद है। न्यायसूत्र पाँच अध्यायों में विभक्त है जिनमें प्रमाणादि षोडश पदार्थों के उद्देश्य, लक्षण तथा परीक्षण किये गये हैं। वात्स्यायन ने न्यायसूत्रों पर विस्तृत भाष्य लिखा है। इस भाष्य का रचनाकाल विक्रमपूर्व प्रथम शतक माना जाता है। न्यायदर्शन से सम्बद्ध उद्योतकर का न्यायवार्तिक, वाचस्पति मिश्र की तात्पर्यटीका, जयन्तभट्ट की न्यायमञ्जरी, उदयनाचार्य की न्याय-कुसुमाञ्जलि, गंगेश उपाध्याय की तत्त्वचिन्तामणि आदि ग्रन्थ अत्यन्त प्रशस्त एवं लोकप्रिय हैं। न्यायदर्शन षोडश पदार्थो के निरूपण के साथ ही 'ईश्वर' का भी विवेचन करता है। न्यायमत में ईश्वर के अनुग्रह के बिना जीव न तो प्रमेय का यथार्थ ज्ञान पा सकता है और न इस जगत् के

दुःखों से ही छुटकारा पाकर मोक्ष पा सकता है। ईश्वर इस जगत् की सृष्टि, पालन तथा संहार करने वाला है। ईश्वर असत् पदार्थों से जगत् की रचना नहीं करता, प्रत्युत परमाणुओं से करता है जो सूक्ष्मतम रूप में सर्वदा विद्यमान रहते हैं। न्यायमत में ईश्वर जगत् का निमित्त कारण है, उपादान कारण नहीं। ईश्वर जीवमात्र का नियन्ता है, कर्मफल का दाता है तथा सुख-दुःखों का व्यवस्थापक है। उसके नियन्त्रण में रहकर ही जीव अपना कर्म सम्पादन कर जीवन का सर्वोच्च लक्ष्य प्राप्त करता है।

न्यायसूत्र के अनुसार दुःख से अत्यन्त विमोक्ष को 'अपवर्ग' कहा गया है-'तदत्यन्त-विमोक्षोऽपवर्गः (न्यायसूत्र १।१।२२)। मुक्तावस्था में आत्मा अपने विशुद्ध रूप में प्रतिष्ठित और अखिल गुणों से रहित होता है। मुक्तात्मा में सुख का भी अभाव रहता है अतः उस अवस्था में आनन्द की भी प्राप्ति नहीं होती। उद्योतकर के मत में निःश्रेयस के दो भेद हैं- अपर निःश्रेयस तथा परनिःश्रेयस। तत्त्वज्ञान ही इन दोनों का कारण है। जीवन्मुक्ति को अपरनिःश्रेयस और विदेहमुक्ति को परनिःश्रेयस कहते हैं।

भारतीय दर्शन-साहित्य को न्यायदर्शन की सबसे अमूल्य देन शास्त्रीय विवेचनात्मक पद्धति है। प्रमाण की विस्तृत व्याख्या तथा विवेचना कर न्याय ने जिन तत्त्वों को खोज निकाला है, उनका उपयोग अन्य दर्शन ने भी कुछ परिवर्तनों के साथ किया है। हेत्वाभासों का सूक्ष्म विवरण देकर न्याय दर्शन ने अनुमान को दोषमुक्त करने का मार्ग प्रशस्त किया है। न्यायदर्शन की तर्कपद्धति श्लाघनीय है।

वैशेषिक दर्शन-विद्वत्समाज में एक आभाणक प्रसिद्ध है-'काणादं पाणिनीयं च सर्वशास्त्रोपकारकम्'। अर्थात् कणाद दर्शन और पाणिनीय व्याकरण सब शास्त्रों में उपकारक होते हैं। शब्द के यथार्थ निर्णय में व्याकरण की भाँति ही पदार्थों के स्वरूप-निर्णय में कणाद (वैशेषिक) दर्शन अत्यन्त उपादेय है। इस दर्शन के नाम कणाद, औलूक्य तथा वैशेषिक हैं। कणाद और औलूक्य नाम इसके आद्यप्रवर्तक कणाद तथा उलूक के नाम पर हैं और वैशेषिक अभिधान 'विशेष' पदार्थ को स्वीकार करने के कारण है। वैशेषिक दर्शन के प्रथम आचार्य कणाद हैं जिन्होंने वैशेषिक सूत्र की रचना की। वैशेषिक सूत्र के भाष्यों में प्रशस्तपाद का 'पदार्थधर्मसंग्रह' नामक भाष्य वैशेषिक तत्त्वों के निरूपण के लिए नितान्त मौलिक ग्रन्थ है। प्रशस्तपादभाष्य पर उदयन आदि आचार्यों की टीकाएँ उपलब्ध हैं।

वैशेषिक दर्शन में जगत् की वस्तुओं के लिए पदार्थ शब्द का व्यवहार किया गया है। पदार्थ का अर्थ है अभिधेय वस्तु-नाम धारण करने वाली चीज। प्रमिति (ज्ञान) का विषय होना भी पदार्थ का लक्षण है अतः ज्ञेयता और अभिधेयता पदार्थ का सामान्य लक्षण है। वैशेषिक सूत्रों में छः पदार्थों के नाम ही उपलब्ध होते हैं। भावात्मक पदार्थों का वर्गीकरण अभीष्ट होने के कारण कणाद ने अभाव को पदार्थ नहीं माना है। इस दर्शन में पदार्थों की गणना में अभाव की मान्यता पश्चाद्वर्ती चन्द्र नामक आचार्य की देन है। इस दर्शन की

खास विशेषता 'विशेष' पदार्थ की स्वीकृति है। एक श्रेणी के समान गुणवाली वस्तुओं के पारस्परिक भेद को सिद्ध करने वाला पदार्थ ही विशेष है (द्रष्टव्य वै.सू.१/२/६; प्र.पा. भा.पृ.१६८-१००, न्या.क.पृ. ३२३-२४, मुक्ता.का.१०)। पदार्थ के विश्लेषण के साथ ही वैशेषिक दर्शन में मोक्ष का भी निरूपण किया गया है। जब अदृष्ट के अभाव होने पर कर्मचक्र की गति समाप्त हो जाती है, तब आत्मा का शरीर से सम्बन्ध टूट जाता है और जन्म-मरण की परम्परा भी उसी के साथ बन्द हो जाती है, साथ ही सब दुःखों का अन्त हो जाता है, यही मुक्ति है (द्रष्टव्य, वैशेषिक सूत्र ५/२/१८)। इस मुक्ति की प्राप्ति तत्त्व ज्ञान से ही होती है। वैशेषिक मत ज्ञानकर्मसमुच्चयवाद को प्रश्रय नहीं देता, वह ज्ञानवाद का समर्थक है। निष्काम कर्म तत्त्वज्ञान में सहायक मात्र है। निवृत्ति रूप धर्म से प्रसूत, द्रव्यादि षट् पदार्थों के साधर्म्य और वैधर्म्य से उत्पन्न तत्त्वज्ञान मोक्ष का साधन है (वै.सू. १/१/४)।

यद्यपि वैशेषिक दर्शन के सिद्धान्त तार्किक दृष्टि से सर्वमान्य नहीं हैं, परन्तु आधुनिक भौतिक विज्ञान के समान वैशेषिक द्वारा भौतिक जगत् की समीक्षा लौकिक दृष्टि से नितान्त उपादेय है। तत्त्वप्रासाद की इन आरम्भिक सीढ़ियों के द्वारा ही अद्वैत तत्त्व की उपलब्धि संभव है।

सांख्यदर्शन - भारतीय दर्शनों में 'सांख्य' प्राचीन तथा महत्त्वपूर्ण माना जाता है। सांख्य दर्शन के प्रवर्तक महर्षि कपिल हैं। तत्त्वों की सर्वप्रथम गणना इस दर्शन में की गई जिनका ज्ञान मोक्ष में सहायक है। गणना का नाम संख्या है और संख्या की प्रधानता रहने से इस दर्शन का नाम 'सांख्य' पड़ा है। संख्या का एक अर्थ है 'विवेकज्ञान'। प्रकृति तथा पुरुष के विषय में अज्ञान होने से संसारभाव है और जब साधक को इन दोनों का विवेकज्ञान-पुरुष प्रकृति से भिन्न और स्वतंत्र है, हो जाता है तब वह मुक्त हो जाता है। इसी विवेकज्ञान की प्रधानता होने से इस दर्शन को 'सांख्य' कहा जाता है।

उपनिषदों में संकेतित सिद्धान्तों का शास्त्रीय विवेचन सर्वप्रथम कपिल मुनि ने किया। उपनिषत्कालिक सांख्य वेदान्तमिश्रित था। उसे पृथक् कर स्वतन्त्र दर्शन के महत्त्वपूर्णपद पर प्रतिष्ठित करने का श्रेय कपिल मुनि को ही है। अतः उन्हें 'आदि विद्वान्' की महनीय उपाधि से विभूषित किया गया है। कपिल मुनि की दो कृतियों का संकेत मिलता है- तत्त्वसमास तथा सांख्यसूत्र। 'तत्त्वसमास' केवल २२ लघुसूत्रों का समुच्चय है। सांख्यसूत्र में ६ अध्याय और ५३७ सूत्र हैं। अनेक विद्वानों की दृष्टि में तत्त्वसमास सांख्यदर्शन का प्राचीनतम ग्रन्थ है। कपिल मुनि के पश्चात् सांख्यमत के उन्नायकों में आसुरि, पञ्चशिख और ईश्वरकृष्ण प्रमुख हैं। इनमें ईश्वरकृष्ण की 'सांख्य कारिका' सांख्य दर्शन का लोकप्रिय तथा प्रामाणिक ग्रन्थ है।

सांख्य दर्शन के अनुसार २५ तत्त्व हैं। इन पचीस तत्त्वों को चार रूपों में वर्गीकृत

किया जाता है-(१) प्रकृति (२) विकृति (३) प्रकृति-विकृति (४) न प्रकृति न विकृति। इनमें प्रकृति १, विकृति १६, प्रकृति-विकृति ७ और न प्रकुति न विकृति १, कुल २५ तत्त्व हैं। २५ तत्त्वों में २४ प्रकृति तत्त्व और १ पुरुष तत्त्व है। इन्हीं २५ तत्त्वों की गणना सांख्य दर्शन में हुई है। कार्यकारण के विषय में सांख्य का एक विशिष्ट मत है जो 'सत्कार्यवाद' के नाम से प्रसिद्ध है। सांख्य दर्शन कारणव्यापार से पूर्व भी कार्य की सत्ता स्वीकार करता है। न्याय-वैशेषिक कार्य को कारणव्यापार से पूर्व असत् मानता है। सत्यकार्यवाद के दो रूप है-(१) परिणामवाद और (२) विर्वतवाद। परिणामवाद में कारण से उत्पन्न कार्य वास्तव होता है, यथा दूध से दही। विवर्तवाद में दृश्यमान कार्य वास्तव न होकर आभास मात्र होता है। सांख्य को परिणामवाद ही अभीष्ट है।

सांख्य दर्शन का २५ वाँ तत्त्व पुरुष है जो स्वयंसिद्ध और अनेक है। सांख्य युक्तिपूर्वक पुरुष की अनेकता सिद्ध करता है। प्रकृति और पुरुष के संयोग से ही विश्व की सृष्टि होती है। प्रकृति जड़ है और पुरुष निष्क्रिय। केवल जड़ प्रकृति या निष्क्रिय पुरुष से सृष्टि कार्य संभव नहीं हैं अतः प्रकृति-पुरुष दोनों का संयोग ही सृष्टि का उत्पादक होता है। प्रलय दशा में त्रिगुणत्मिक का प्रकृति साम्यावस्था में रहती है। उसके तीनों गुण समभाव में रहते हैं, पुरुष से संयुक्त होते ही इन तीनों गुणों में क्षोभ उत्पन्न होता है। तीनों विषम भाव में आ जाते हैं। प्रकृति की इसी विषमावस्था में सृष्टिकार्य प्रारम्भ होता है। सांख्यमत में प्रमेयज्ञान के लिए प्रत्यक्ष, अनुमान और शब्द ये तीन प्रमाण माने गये हैं।

सांख्य दर्शन में दो ही मूल तत्त्व हैं पुरुष तथा प्रकृति। पुरुष चेतन, निर्गुण निष्क्रिय और द्रष्टा है। प्रकृति जड़, सक्रिय और त्रिगुणात्मिका है। पुरुष स्वभावतः असंग और मुक्त है, परन्तु अविवेक के कारण उसका प्रकृति से संयोग होता है। इस संयोग से प्रकृतिजन्य दुःख से पुरुष प्रतिबिम्बित होता है। यही पुरुष का संसारभाव है। इसीलिए संसारभाव का मूल कारण अविवेक है और संसारभाव या दुःख की निवृत्ति का साधन विवेक है। (सांख्यसूत्र/३/६५) के अनुसार अपवर्ग-(मोक्ष) का स्वरूप है- प्रकृति पुरुष का परस्पर वियुक्त होना अथवा पुरुष की प्रकृति से पृथक् स्थिति। शरीरनाश के बाद पुरुष ऐकान्तिक तथा आत्यन्तिक दुःखभय के विनाश को प्राप्त करता है। इसी अवस्था की शास्त्रीय संज्ञा विदेह मुक्ति है। सांख्य की पदार्थमीमांसा वैशेषिकों की तत्त्वमीमांसा की अपेक्षा अधिक युक्तिसंगत है। सांख्य का तत्त्व विश्लेषण दूरगामी तथा तलस्पर्शी है। यह द्वैतवादी दर्शन है।

योगदर्शन-'योग' आर्यजाति की प्रचीनतम विद्या है जिसमें विवाद को प्रश्रय नहीं मिला है। योग ही सर्वोत्तम मोक्षोपाय है। भवतापसन्तप्त जीव को ईश्वर से मिलाने में योग ही भक्ति और ज्ञान का प्रधान साधन है। चित्तवृत्तियों का निरोध ही योग है- 'योगश्चित्तवृत्ति-निरोधः'। यद्यपि उपलब्ध योगसूत्रों के रचयिता महर्षि पतञ्जलि माने जाते है, किन्तु योग पतञ्जलि से भी प्राचीन अध्यात्म-प्रक्रिया है। संहिताओं, ब्राह्मणों तथा

उपनिषदों में अनेकत्र इसका संकेत एवं विवेचन उपलब्ध है। योग सांख्य-अभिमत तत्त्व को स्वीकारता है, परन्तु ईश्वर की सत्ता मानकर उसे छब्बीसवाँ तत्त्व मानता है। इसीलिए योग को 'सेश्वर सांख्य' भी कहा जाता है।

योगदर्शन में चार पाद हैं, जिनकी सूत्रसंख्या १९५ है। प्रथम समाधिपाद में समाधि के रूप तथा भेद, चित्त एवं उनकी वृत्तियों का वर्णन हैं। द्वितीय साधनपाद में क्रियायोग, क्लेश तथा अष्टांग योग वर्णित हैं। तृतीय विभूतिपाद में धारणा, ध्यान और समाधि के अनन्तर योग के अनुष्ठान से उत्पन्न विभूतियों का वर्णन हैं और चतुर्थ कैवल्य पाद में समाधिसिद्धि, विज्ञानवादनिराकरण और कैवल्य का निर्णय किया गया है। पातञ्जल योग-सूत्र पर 'व्यासभाष्य' अत्यन्त प्रामाणिक ग्रन्थ है। योग-सूत्रों के गूढ़ रहस्यों को व्यक्त करने में यह भाष्य अत्यन्त उपयोगी है। योग-सूत्रों की अनेक टीकाएँ हैं जिनमें भोजकृत 'राजमार्तण्ड' (भोजवृत्ति), भावावेश की 'वृत्ति', रामानन्द यति की 'मणिप्रभा', अनन्त पण्डित की 'योगचन्द्रिका', सदाशिवेन्द्र का 'योगसुधारक' और नागोजि भट्ट की 'लघ्वी' और 'बृहती' वृत्तियाँ प्रसिद्ध हैं। वाचस्पति मिश्र ने व्यास भाष्य पर 'तत्त्ववैशारदी' टीका लिखकर योग के तत्त्वों को सरल एवं सुबोध बनाया है। इस टीका में योगसूत्र तथा व्यासभाष्य के पारिभाषिक शब्दों का विस्तृत परिष्कार किया गया है।

'योग' शब्द समाध्यर्थक युज् धातु से निष्पन्न होता है जिसका अर्थ है समाधि। पतञ्जलि का योगलक्षण है- 'योगश्चित्तवृत्तिनिरोधः'। अर्थात् चित्त की वृत्तियों को रोकना। चित्त से अभिप्राय अन्तःकरण (मन, बुद्धि, अहंकार) है। चित्त सत्त्वप्रधान प्रकृति-परिणाम है। चित्त प्राकृत होने से जड़ और प्रतिक्षण परिणामशाली है। इस चित्त की ५ भूमियाँ या अवस्थायें होती हैं- क्षिप्त, मूढ़, विक्षिप्त, एकाग्र और निरुद्ध। चित्त की वृत्तियाँ भी प्रमुखतया पाँच हैं- प्रमाण, विपर्यय, विकल्प, निद्रा और स्मृति। चित्त की समस्त अवस्थाओं का अन्तर्भाव इन्हीं पाँचों वृत्तियों में हो जाता है। योगसिद्धि में चित्तवृत्तियों के साथ ही उनके संस्कारो का भी निरोध आवश्यक है। अतः चित्त की स्थूल वृत्तियों और सूक्ष्म-संस्कारों के निरोध होने पर ही योग की पूर्णता सिद्ध होती है।

योगदर्शन में समाधि के दो भेद माने गये हैं- सम्प्रज्ञात तथा असम्प्रज्ञात। 'एकाग्रता' चित्त की वह अविचल अक्षुब्ध अवस्था है जब ध्येय वस्तु के ऊपर चित्त चिरकाल तक रहता है। इस योग का नाम सम्प्रज्ञात समाधि है, क्योंकि इस अवस्था में चित्त के समाहित होने के लिए कोई न कोई आलम्बन बना रहता है। परन्तु निरुद्ध दशा में असम्प्रज्ञात समाधि का उदय होता है, जब चित्त की समस्त वृत्तियाँ निरुद्ध हो जाती हैं। यहाँ कोई भी आलम्बन नहीं रहता। अतः इसे असम्प्रज्ञात समाधि कहा जाता है। ध्येय वस्तु का ज्ञान बने रहने के कारण पूर्व समाधि को 'सम्प्रज्ञात' और ध्येय, ध्यान, ध्याता के एकाकार हो जाने से द्वितीय समाधि को 'असम्प्रज्ञात' कहा जाता है। योग दर्शन का चरमलक्ष्य है आत्म-दर्शन।

योग दर्शन में ईश्वर का स्थान महत्त्वपूर्ण है। योग में जो पुरुष-विशेष क्लेश, कर्मविपाक तथा आशय से असम्पृक्त रहता है, वह ईश्वर कहलाता है-'क्लेशकर्म-विपाकाशयैरपरामृष्टः पुरुषविशेष ईश्वरः'। योग के आचार्यें ने ईश्वरसिद्धि में श्रुति-शब्द प्रमाण को सर्वोत्कृष्ट माना है। सांख्य के साथ सिद्धान्तसाम्य होने पर भी योग ईश्वर को मानता है। इस ईश्वर की उपयोगिता योग-साधन में मौलिक है, क्योकि ईश्वर-प्रणिधान से ही समाधि की सिद्धि होती है। ईश्वर गुरुओं का भी गुरु है अतः तारक ज्ञान का दाता साक्षात् ईश्वर ही है।

मानव जीवन के आध्यात्मिक उत्कर्ष में योग अत्यन्त उपयोगी दर्शन है। भारतीयों ने इस दर्शन का अनुशीलन विज्ञान की भाँति किया है और इसे उन्नति के चरम शिखर पर पहुँचाया है। काय और चित्त के मलों से मुक्त कर पुरुष की आध्यात्मिक समुन्नति में उपयोग करने की शिक्षा योग से ही मिलती है। आज पाश्चात्त्य मनोविज्ञानिकों तथा चिकित्सकों का भी ध्यान योग की ओर आकृष्ट हुआ है, जिससे उसका विपुल प्रचार पाश्चात्त्य जगत् में भी हो रहा है।

मीमांसादर्शन-'मीमांसा' शब्द का अर्थ किसी वस्तु के स्वरूप का यथार्थ वर्णन है। वेद के मुख्यतः दो भाग है- कर्मकाण्ड तथा ज्ञानकाण्ड। यज्ञयागादि की विधि तथा अनुष्ठान का वर्णन कर्मकाण्ड का विषय है और जीव, जगत् तथा ईश्वर के रूप और परस्पर सम्बन्ध का निरूपण ज्ञानकाण्ड का विषय है। मीमांसा के दो प्रकार हैं-कर्ममीमांसा और ज्ञानमीमांसा। कर्ममीमांसा तथा पूर्वमीमांसा के नाम से अभिहित दर्शन 'मीमांसा' कहा जाता है। ज्ञानमीमांसा तथा उत्तरमीमांसा के नाम से प्रसिद्ध दर्शन 'वेदान्त' कहलाता है। मीमांसा दर्शन पूर्णतया वैदिक है। 'मीमांसते' क्रियापद तथा 'मीमांसा' संज्ञापद-दोनों का प्रयोग ब्राह्मण तथा उपनिषद्-ग्रन्थों में मिलता है। अतः मीमांसा दर्शन का सम्बन्ध अत्यन्त प्राचीन काल से सिद्ध होता है। मीमांसा का प्रतिपाद्य विषय धर्म का विवेचन है-'धर्माख्यं विषयं वस्तु मीमांसायाः प्रयोजनम्'। (श्लोकवार्तिक, श्लोक११) वेदविहित इष्टसाधन धर्म है और वेदविपरीत अनिष्टसाधन अधर्म है। इस जगत् में कर्म ही सर्वश्रेष्ठ है। कर्म करने से फल अवश्यमेव उत्पन्न होता है। भगवान् बादरायण ईश्वर को कर्मफल का दाता मानते हैं, किन्तु मीमांसा दर्शन के आदि आचार्य जैमिनि कर्म को फलदाता मानते है। उनके अनुसार यज्ञकर्म से ही तत्तत् फल उत्पन्न होते हैं। मीमांसा दर्शन में 'अपूर्व' नामक सिद्धान्त प्रतिपादित है। कर्म से उत्पन्न होता है फल। इस प्रकार अपूर्व ही कर्म और कर्मफल को बाँधने वाली श्रृखंला है। मीमांसा दर्शन वेद को नित्य मानता है।

कर्म तथा ज्ञान के विषय में कर्ममीमांसा और वेदान्त की दृष्टि में अन्तर है। वेदान्त के अनुसार कर्मत्याग के बाद ही आत्मज्ञान संभव है। कर्म तो केवल चित्तशुद्धि का साधन है। मोक्ष की प्राप्ति तो ज्ञान से ही हो सकती है। परन्तु कर्ममीमांसा के अनुसार मुमुक्षुजन

को भी कर्म करना चाहिए। वेदविहित कर्मों के अनुष्ठान से कर्मबन्धन स्वतः समाप्त हो जाता है। अतः कर्म का अनुष्ठान अभीष्ट है, कर्म का परित्याग नहीं। इसीलिए वैदिक दर्शन का प्राणतत्त्व मीमांसा दर्शन ही है। जैमिनि मीमांसा दर्शन के सूत्रकार हैं। मीमांसा दर्शन में १६ अध्याय हैं जिनमें प्रथम १२ अध्याय 'द्वादशलक्षणी' के नाम से विख्यात है। इस दर्शन की सूत्रसंख्या २६४४ और अधिकरणसंख्या ६०६ हैं। इसी द्वादशलक्षणी पर वृत्ति, भाष्य तथा वार्तिक की रचना कालान्तर में हुई। इसके सर्वाधिक प्राचीन वृत्तिकार उपवर्ष हैं। शबरस्वामी (२०० ई.) ने मीमांसा के १२ अध्यायों पर भाष्य लिखकर इस दर्शन के गम्भीर तत्त्वों का विवेचन प्रस्तुत किया। मीमांसा दर्शन के इतिहास में कुमारिल भट्ट एक नवीन युग के उद्भावक हैं। आस्तिक दर्शन में मीमांसा को स्थापित करने का श्रेय कुमारिल भट्ट को ही है। कुमारिल भट्ट मीमांसा दर्शन में मौलिक कल्पना, विशद व्याख्या तथा अलौकिक प्रतिभा के कारण सदा स्मरणीय रहेंगे। शाबरभाष्य पर कारिकाबद्ध विपुलकाय 'श्लोकवार्तिक' नामक ग्रन्थ कुमारिल की महनीय देन है। मीमांसा दर्शन वेद को अपौरुषेय मानता है। मीमांसा की दृष्टि में वेद की नित्यता का सर्वश्रेष्ठ प्रमाण शब्दों की नित्यता है। वेद नित्यशब्दसमूह है अतः नित्य है। मीमांसा सत्य को स्वतः प्रकाश्य मानती है। सत्य को सिद्ध करने के लिए किसी अन्य प्रमाण की अपेक्षा नहीं होती। मीमांसक स्वतःप्रामाण्यवाद के समर्थक हैं। तत्त्वज्ञान की दृष्टि से मीमांसा जगत्-प्रपञ्च की नित्यता स्वीकार करती है, परन्तु पदार्थों की कल्पना में प्रभाकर, कुमारिल और मुरारि एकमत नही हैं। प्रभाकर आठ प्रमाण स्वीकार करते हैं। कुमारिल के अनुसार पदार्थों की संख्या केवल पाँच ही है। मुरारि की पदार्थ कल्पना दोनों से भिन्न है। उनके अनुसार ब्रह्म ही एक परमार्थभूत पदार्थ है, किन्तु लौकिक व्यवहार की उत्पत्ति के लिए अन्य भी चार पदार्थ हैं।

मीमांसा कार्य-कारण के सम्बन्ध की व्याख्या में नवीन दृष्टि अपनाती है। उसके अनुसार कार्य की उत्पत्ति के लिए कारण के अतिरिक्त शक्ति भी स्वीकार करनी चाहिए, क्योंकि शक्ति एक विशिष्ट पदार्थ है। वैदिक कर्मों का फल स्वर्गप्राप्ति है। निरतिशय सुख का ही दूसरा नाम स्वर्ग है। 'स्वर्गकामो यजेत' इस वाक्य से यज्ञसम्पादन का प्रयोजन स्वर्गकामना ही है। कर्मकाण्ड की उपादेयता मीमांसा को मान्य है अतः वह कर्म को ही ईश्वर मानती है अतएव प्रचीन मीमांसा निरीश्वरवादी प्रतीत होती है।

मीमांसादर्शन में मोक्ष का भी सूक्ष्म विवेचन हुआ है। 'प्रपञ्चसम्बन्धविलयो मोक्षः' यह मीमांसासम्मत मोक्षलक्षण है। अर्थात् इस जगत् के साथ आत्मा के सम्बन्ध के विनाश का नाम मोक्ष है। वैदिक धर्म के ज्ञान के लिए मीमांसा दर्शन का अनुशीलन अत्यन्त उपादेय है।

संस्कृत साहित्य के बृहद् इतिहास के इस नवम खण्ड के प्रकाशन के सन्दर्भ में उत्तर प्रदेश शासन (भाषा विभाग) के अधिकारियों तथा संस्कृत संस्थान की कार्यकारिणी समिति

के सदस्यों को मैं हार्दिक साधुवाद देता हूँ, जिनके सार्थक सहयोग एवं उत्साहवर्धन से प्रस्तुत खण्ड का प्रकाशन यथासमय सम्पन्न हो सका है। संस्कृत संस्थान की वर्तमान निदेशक **डॉ. (श्रीमती) अलका श्रीवास्तव, पूर्वनिदेशक श्री मधुकर द्विवेदी,** तथा सहायक निदेशक **डा. चन्द्रकान्त द्विवेदी** बधाई के पात्र हैं, जिनकी सतत जागरूकता संस्थान-द्वारा प्रवर्तित संस्कृत-अभ्युत्थान के कार्यक्रम की सफलता में विशेष भूमिका निभाती है।

इस खण्ड के सम्पादक **डॉ. गजानन शास्त्री मुसलगाँवकर** अध्यात्मविद्या के मर्मज्ञ मनीषी हैं। इनके वैदुष्यपूर्ण सम्पादकत्व में प्रस्तुत ग्रन्थ का प्रकाशन विशेष महत्त्वपूर्ण है अतः **डॉ. मुसलगाँवकर** को मैं हृदय से धन्यवाद देता हूँ। इस खण्ड के विद्वान् लेखक भी बधाई के पात्र हैं, जिनका अमूल्य लेखन-कार्य ग्रन्थ की गौरववृद्धि में विशेष उपादेय है। साथ ही मैं उन समस्त साहित्य-सेवी मनीषियों के प्रति भी कृतज्ञ हूँ, जिनकी साहित्य-सम्पदा के प्रत्यक्ष या परोक्ष उपयोग से ग्रन्थ की पूर्णता संभव हो सकी है।

इस नवम खण्ड के सम्पादन में मेरे स्नेहभाजन शिष्य **डॉ. रमाकान्त झा** का अपेक्षित सहयोग उपादेय है अतः **डॉ. झा** मेरे हार्दिक आशीर्वाद के पात्र हैं।

अन्त में मैं **'शिवम् आर्ट'** के व्यवस्थापक **द्विवेदि बन्धुओं** के प्रति अपनी शुभाशंसा व्यक्त करता हूँ, जिनका सक्रिय सहयोग इस ग्रन्थ के निर्विघ्न मुद्रण में सहायक सिद्ध हुआ है।

काशी

बलदेव उपाध्याय

अक्षयतृतीया सं. २०५६ वि.
१८ अप्रैल, १९९९ ई.

भूमिका

न्यायदर्शनम् (नित्यात्मवादः)

न्यायदर्शनस्य मूलप्रवर्तको न्यायसूत्रलेखकोऽक्षपादापरनामधेयो गौतममहर्षिरस्ति। इदं न्यायदर्शनं पञ्चसु अध्यायेषु विभक्तं वर्तते। एकैकोऽध्यायः पुनरपि द्विधा विभजितः, यस्य 'आह्निकम्' इति संज्ञा विहिताऽस्ति। प्रत्यध्यायमाह्निकद्वयम् अस्मिन् दर्शने षोडश (१६) पदार्था अभिहिताः। उद्देश्य-लक्षण-परीक्षाद्वारा चर्चितानां षोडशपदार्थानां तत्त्वज्ञानेन दुःखध्वंसो भवति, तेन च मोक्षोपलब्धिर्भवति।

प्रथमाध्ययस्य प्रथमाह्निके महर्षिणा गौतमेन प्रमाणादिपदार्थनवकलक्षणनिरूपणं विधाय, द्वितीये वादादिसप्तपदार्थलक्षणनिरूपणं कृतम्।

द्वितीयाध्यायस्य प्रथमाह्निके संशयपरीक्षणानन्तरं प्रमाण-सामान्य-विशेषप्रतिपादनपराणि अष्टौ प्रकरणानि सन्ति। अस्मिन् आह्निके सूत्रसंख्या अष्टषष्टिर्विद्यते। द्वितीयाह्निके प्रमाणचतुष्टयं, शब्दनित्यत्वं, शब्दपरिणामः, शब्दपरीक्षा चेति चत्वारि प्रकरणानि सन्ति। अस्मिन् आह्निके सूत्रसंख्या सप्तषष्टिरस्ति।

तृतीयाध्यायस्य प्रथमाह्निके सूत्राणां संख्या द्वासप्ततिर्वर्तते। द्वितीयाह्निके नवसप्ततिः सूत्राणि सन्ति। तार्तीयस्य प्रथमाह्निके आत्मशरीरेन्द्रियार्थपरीक्षणम्। द्वितीयाह्निके च बुद्धिमनः-परीक्षणम्।

चतुर्थाध्यायस्य प्रथमाह्निके अष्टाषष्टिः सूत्राणि चतुर्दश च प्रकरणानि सन्ति। द्वितीयाह्निके षट् प्रकरणानि विद्यन्ते। अस्मिन्नाह्निके अष्टचत्वारिंशत्सूत्राणि सन्ति।

पञ्चमाध्यायस्य प्रथमाह्निके त्रयश्चत्वारिंशत् सूत्राणि वर्तन्ते तत्र जातिषट्क-प्राप्तिसत्रादीनि सप्तदशप्रकरणानि सन्ति। द्वितीयाह्निके च चतुर्विंशतिः सूत्रसंख्याऽस्ति। द्वितीये आह्निके षट् प्रकरणानि सन्ति। तत्र निग्रहस्थानभेदनिरूपणं विहितं विद्यते।

कस्यापि पदार्थस्य स्वरूपं साधयितुं प्रमाणानि आवश्यकानि भवन्ति अथ च तल्लक्षणान्यपि। वस्तुतो न्यायदर्शनमिदं पदार्थावबोधं कारयति। अस्य न्यायदर्शनस्य नामान्तरम् 'आन्वीक्षिकी विद्याऽपि' अस्ति। न्यायशास्त्रीयपदार्थानां तत्त्वतो ज्ञानेन आत्मसाक्षात्कारोऽपि भवति। वेदान्तशास्त्रीयपदार्थानामवगमेनापि आत्मसाक्षात्कारो भवति, किन्तूभयोः प्रक्रिया विभिन्ना विद्यते। एवं च परमपुरुषार्थरूपस्य मोक्षस्याधिगमे पदार्थविज्ञानमेव प्रमुखं साधनमिति न्यायदर्शनसिद्धान्तः। शास्त्रस्य परिचये प्राप्ते सति अनेके प्रश्नाः प्रादुर्भवन्ति-

प्रश्नाः	उत्तराणि-
(१) किं ज्ञेयम्?	प्रमाणाद्याः षोडशपदार्थाः।
(२) कीदृशो ज्ञाता?	ज्ञानसुखादिगुणवान् नित्यः।
(३) अज्ञानस्य स्वरूपं किम्?	अनित्येषु देहादिषु आत्मत्वबुद्धिः।

(४) दुःखस्य स्वरूपं किम्? तादृशबुद्धिजन्य आत्मगुणविशेषः।
(५) ज्ञानस्य स्वरूपं किम्? आत्मनि नित्यत्वभावना।
(६) दुःखध्वंसस्य (मोक्षस्य) स्वरूपं किम्? आत्मन्येव दुःखस्य चरमो नाशः।
एतेषु प्रमाणं किम्? प्रत्यक्षानुमानोपमानशब्दाः।

बाह्याः षोडश सन्ति मानसुमिता भावाः पदार्थाः पराः
एतेषां मननात् समस्तजगतीदुःखाद् विमुक्तिर्भवेत्।
जीवा भिन्नधियः प्रमाणपटवो नैयायिकानां नये
प्रत्यक्षं त्वनुमा तथा ह्युपमितिः शब्दश्च मानं मतम्।।

न्यायदर्शने ज्ञेयत्वेन व्यपदिष्टाः षोडश पदार्थाः। इमे प्रमाणप्रमेयसंशयप्रयोजन-दृष्टान्त सिद्धान्तावयवतर्कनिर्णयवादजल्पवितण्डाहेत्वाभासच्छलजातिनिग्रहस्थानानां तत्त्वज्ञानात् निः श्रेयसाधिगमः (गौ.सू.१)। इति सूत्रेऽभिहिताः।

वैशेषिकदर्शनम्

वैशेषिकदर्शनस्य रचयिता महर्षिः कणादोऽस्ति। अयं खलु कपोतवृत्त्या जीवननिर्वाहं करोतिस्म। महर्षिरयं कश्यपमुनेः पुत्रः स्यादिति प्रतीयते। तत्समर्थनपरं 'अलिगं काश्यपोऽब्रवीत्' सूत्रं तथा 'कणादः काश्यपः समौ' इति-त्रिकाण्डकोशोऽपि वर्तते।

वैशेषिकदर्शनानुसारेण जगति षट् भावपदार्थाः सन्ति। अभावोऽपि एकः पदार्थस्तं गृहीत्वा सप्तपदार्था अपि वक्तुं शक्यते। अत्र दर्शने 'विशेष' पदार्थांगीकारेणेदं दर्शनं 'वैशेषिकदर्शनम्' इति नाम्ना व्यवह्रियते। उलूकपक्षिणो रूपं गृहीत्वा परमेश्वरः द्रव्यादिपदार्थानुपदिदेशेतिकृत्वा एतद्रचितं दर्शनं-'औलूक्यदर्शनम्' इति नाम्नाऽपि व्यवह्रियते जनैः। न्याय-वैशेषिकदर्शनयोरनेकेषु पदार्थज्ञान-परमाणु-व्याप्ति हेत्वाभास जीवात्मेत्यादिविषयेषु प्रायशः साम्यमेव।

दर्शनमिदं दशसु अध्यायेषु विभक्तमस्ति। प्रत्यध्यायमाह्निकद्वयं विद्यते। अत्र दर्शने सूत्राणां संख्या त्रिशतोत्तरसप्ततिः (३७०) वर्तते।

महर्षिरयं प्रथमसूत्रेण धर्मव्याख्यां प्रतिज्ञाय 'यतोऽभ्युदयनिःश्रेयससिद्धिः स धर्म' इति धर्मलक्षणं प्रतिपादितवान्। प्रथमाध्यायस्य प्रथमाह्निके वेदमूलकं धर्मं प्रतिपाद्य द्रव्य-गुण-कर्म-पदार्थानां त्रयाणां निरूपणं कृतम्।

द्वितीये आह्निके द्रव्य-गुण-कर्मसु कार्य-कारणभावः प्रतिपादितः।

द्वितीयाध्यायस्य प्रथमाह्निके पृथ्वी-जल-तेजोवाय्वादिनवसंख्याकानां द्रव्याणां लक्षणानि प्रतिपादितानि सन्ति।

द्वितीयाध्यायस्य द्वितीये आह्निके गन्धादिगुणानां स्वाभाविकत्वमौपाधिकत्वञ्च प्रतिपादितमस्ति।

तृतीयाध्यायस्य प्रथमाह्निके आत्मतत्त्वस्य परीक्षणं विधाय द्वितीयाह्निके मनस्तत्त्वस्य परीक्षां कृत्वा तद् द्वारा हेतुतदाभासानाञ्च भेदाः प्रदर्शिताः।

चतुर्थाध्याये प्रथमाह्निके सतां नित्यानामकारणवताम्परमाणूनां मूलकारणत्वं वर्णितमस्ति। अर्थात् प्रकृतेः जगन्मूलकारणत्वं नास्ति।

द्वितीयाह्निके पृथिव्यादिचतुर्णां कार्यद्रव्याणां विभागं प्रतिपादितवान्।

पञ्चमाध्याये प्रथमाह्निके उत्क्षेपणादिकर्मणां निरूपणं कृतम्। द्वितीयाह्निके विधिविहितानां कर्मणां विवेचनं कृतवान्।

षष्ठेऽध्याये प्रथमाह्निके धर्माधर्मयोः परीक्षणं विहितवान्। द्वितीयाह्निके कर्मजनितानां दृष्टादृष्टफलानां विवेचनं कृतम्।

सप्तमाध्यायस्य प्रथमाह्निके नित्यानित्यगुणानां परीक्षणं, तथा द्वितीयाह्निके एकानेकवृत्तिमतां अनेकमात्रवृत्तिमतां गुणानां परीक्षणं शब्दार्थसम्बन्धस्य समवायस्य च विवेचनं कृतमस्ति।

अष्टमेऽध्याये प्रथमाह्निके लौकिकसन्निकर्षजन्यज्ञाननिष्पत्तिं तत्क्रमं च वर्णितवान्। द्वितीयाह्निके विशिष्टप्रत्यक्षज्ञानस्य प्रतिपादनं कृतवान्।

नवमाध्याये प्रथमाह्निके योगिप्रत्यक्षस्य अयोगिप्रत्यक्षस्य च निरूपणं विहितमस्ति। द्वितीयाह्निके प्रत्यक्षानुमानाभ्यां जनिते लैंगिकज्ञाने भेदम्प्रदर्श्य प्रमाणानां भागद्वयं वर्णितमस्ति।

दशमाध्यायस्य प्रथमाह्निके सुख-दुःखयोः परीक्षणं विहितवान्। द्वितीयाह्निके त्रिविधानि कारणानि प्रतिपादितानि।

वैशेषिक-न्यायदर्शनस्थ-सिद्धान्तानां तुलनात्मिका तालिका

	काणादं वैशेषिकदर्शनम्	**गौतमीयं न्यायदर्शनम्**
१.	अध्यात्मसहायकस्तर्कः।	तर्कस्यैव प्राधान्यम्।
२.	तर्कानुकूलं वेदवाक्यं प्रमाणम्। यथा-शरीरमेकभूतनिर्मितम्, न पाञ्चभौतिकम्।	तर्कानुकूलं वेदवाक्यं प्रमाणम्, यथा-दुःखाभाव एव मोक्षः।
३.	षट्पदार्थाभ्युपगमः	षोडशपदार्थाभ्युपगमः।
४.	प्रत्यक्षानुमाने द्वे एव प्रमाणे।	चत्वारि प्रमाणानि।
५.	द्वित्वमपेक्षाबुद्धिजन्यम्।	द्वित्वमपेक्षाबुद्धिज्ञाप्यम्।
६.	पीलुपाकवादी।	पिठरपाकवादी।
७.	कर्मज-विभागजभेदेन विभागो द्विविधः।	विभागः कर्मज एव
८.	समवायः अतीन्द्रियः अनुमेयश्च।	समवायः प्रत्यक्षविषयः।
६.	जीवात्मा अनुमेयः।	जीवात्मा मानसप्रत्यक्षविषयः।
१०.	तद्वचनादाम्नायस्य प्रामाण्यम्।	ईश्वरः कारणं पुरुषकर्माफल्यदर्शनात्।

वैशेषिकदर्शनोक्तसिद्धान्तानां प्रश्नोत्तररूपेण प्रदर्शनम्

प्रश्नाः	उत्तराणि
(१) किं ज्ञेयम्?	(१) सप्त पदार्थाः।
(२) कीदृशो ज्ञाता?	(२) ज्ञानाधिकरणम्।
(३) अज्ञानस्य किं स्वरूपम्?	(३) आत्मगुणविशेषः विनश्वरेषु शरीरादिषु आत्माभिमानरूपः।
(४) दुःखस्य किं स्वरूपम्?	(४) आत्मविशेषगुणः प्रतिकूलवेदनीयः।
(५) ज्ञानस्य किं स्वरूपम्?	(५) आत्मविशेषगुणः अहं नित्य इति भावनारूपः।
(६) दुःखध्वंसस्य (मोक्षस्य) स्वरूपं किम्?	(६) एकविंशतिदुःखानामभावविशेषः।
(७) एतेषु प्रमाणं किम्?	प्रत्यक्षमनुमानं च।

सिद्धो भावगणो यथैव मतितोऽभावोऽपि सिद्धस्तथा
ते नित्या अणवो निदानमपरा विश्वस्य कार्यस्य च।
नित्या जीवगणाः स्वतन्त्रजगतीनाथस्य नित्यं वशाः
मोक्षः पूर्ववदाद्यमानयुगलं वैशेषिकाणां नये।।

सांख्यदर्शनम् (अखण्डप्रकाशात्मवादः)

अस्ति सांख्यदर्शनस्य प्रवर्तयिता आद्यमुनिः कपिलः। श्रीकपिलमुनिप्रणीतं 'सांख्यसूत्रम्' 'तत्त्वसमाससूत्रं' च, तथा ईश्वरकृष्णविरचिता 'सांख्यकारिका' चेति ग्रन्था आधुनिके काले उपलभ्यन्ते। श्रीकपिलप्रणीतं 'सांख्यसूत्रम्' षट्सु अध्यायेषु विभक्तमस्ति। अस्मिन् षडध्यायात्मके 'सांख्यसूत्रग्रन्थे' सूत्रसंख्या पञ्चशतोत्तरसप्तविंशतिर्वर्तते, तथा ईश्वरकृष्णरचितसांख्यकारिकायां कारिकासंख्या द्वासप्ततिरस्ति। कपिलप्रणीते 'तत्त्वसमाससूत्रे' सूत्रसंख्या पञ्चविंशतिर्विद्यते।

भारतीयदर्शनेषु 'सांख्यदर्शनस्य' महत्त्वपूर्णं स्थानमिति प्रथितमेव। 'निरीश्वरं सांख्यम्' इति केषाञ्चिदवधारणाऽपि वर्तते, किन्तु सा भ्रमपूर्णेव।

सांख्यदर्शने 'पुरुष'शब्दः पारिभाषिक इति नैव विस्मर्तव्यम्। अत्र 'चेतनतत्त्वं' सूचयितुं प्रयुक्तः 'पुरुष' शब्दः। अस्मिन् दर्शने चेतनाऽचेतनात्मकद्विविधतत्त्वस्याभ्युपगमः। अस्य दर्शनस्य प्रधानलक्ष्यन्तु प्रकृतेस्तद्विकारजातस्य च विस्तरेण विवेचनमस्ति। अत एव प्रकृत्यात्मकजडतत्त्वसहितं तद्विकारजातं गणयित्वा पञ्चविंशतिः पुरुषः इत्युक्त्वा चेतनतत्त्वम्प्रतिपादितम्। अर्थात् जडवर्ग इव चेतनवर्गोऽप्यस्तीत्यभिप्रायः। अयं चेतनवर्गोऽपि परमात्मपुरुषरूपेण जीवात्मपुरुषरूपेण च द्विधा विभक्तोऽस्ति।

कपिलसांख्यसूत्रस्य चत्वारो व्याख्याग्रन्थास्तथैव 'तत्त्वसमाससूत्रे'ऽपि व्याख्याग्रन्थाः। सांख्यसङ्ग्रहपुस्तके कतिपयलघुकायग्रन्थानां समावेश उपलभ्यते। सांख्यकारिकायां, सत्स्वपि बहुषु व्याख्याग्रन्थेषु श्रीमद्वाचस्पतिमिश्रनिर्मिता व्याख्या सर्वत्रादरदृष्ट्या विद्वद्भिरवलोक्यते। प्रकृति-पुरुषविवेकज्ञानेनैव मानवः आत्मानं कृतार्थम्मन्यते। विवेकज्ञानेनैव त्रिविधदुःखानामात्यन्तिकी निवृत्तिर्भवतीति सांख्यसिद्धान्तः। दर्शनमिदं पुरुषबहुत्वं मनुते। पुरुषश्च अपरिणामी, त्रैगुण्यरहितत्वादेव कैवल्यं तस्य सिध्यति। त्रिविधदुःखात्यन्ताभाव एव 'कैवल्य' पदेन निगद्यते। जगन्मूलकारणादारभ्य सूक्ष्मान्तो यावान् कार्यसमुदायः स एव 'लिंग' शब्देनाभिधीयते। प्रकृति-पुरुषसंयोगेन 'लिंग' चेतनमिव प्रतीयते। 'पुरुष'श्चोदासीनोऽपि 'कर्ते'व प्रतीयते। वस्तुतः कर्तृत्वादिधर्मवन्तस्तु 'गुणाः' सन्ति। पुरुषो मां पश्यत्वितीच्छा प्रकृतेरस्ति। प्रकृतिस्तु भोग्या, तस्या भोग्यता, भोक्तारं विना न सम्भवितुमर्हति। अतः सा 'पुरुष'मपेक्षते। तथैव पुरुषोऽपि स्वकैवल्यार्थं 'प्रकृति'मपेक्षते। तस्मात्कारणात् प्रकृत्या एकीभावमापन्नः पुरुषः, प्रकृतिनिष्ठानि त्रिविधानि दुःखानि स्वस्मिन्नेव स्थितानि मनुते, अर्थात् त्रिविधदुःखानां 'भोक्ता' अहं-(पुरुष) मेवास्मि इति भ्रान्तधारणया, त्रिविधदुःखेभ्यो मुक्तिं कामयमानो भवति। सर्वाण्यपि कार्याणि सूक्ष्मरूपेण स्व-स्वकारणेषु विद्यमानानि, तेन दर्शनमिदं 'सत्कार्यवादं' स्वीकरोति। अतः सत्कार्यवादि दर्शनमिदमित्युच्यते।

सांख्यीयपरिणामवादस्य वैशिष्ट्यमिदमेव यत् स पुरुषस्य मोक्षार्थं भवति। सांख्यदर्शनदृष्ट्या बन्धन-मोक्ष पुनर्जन्मादयः पुरुषस्य न भवन्ति, अपितु नानापुरुषसम्पृक्ता प्रकृतिरेव पुनर्जन्म-बन्धन-मोक्षभागिनी भवति, तथापि सैन्यप्राप्तजय-पराजयौ राजनि यथा उपचर्येते, तथैव भोगापवर्गौ प्रकृतिगतावपि अविवेकवशात् पुरुषगताविति मन्यते लोकः। इत्याकारकाऽविवेकापसारणमेव 'बुद्धेः' कार्यमस्ति।

अन्यान्याऽऽस्तिकदर्शनानामिव सांख्यदर्शनमपि कर्म-पुनर्जन्म-मोक्षप्रभृतीन् सिद्धान्तान् स्वीकरोति। तथापि सांख्यदर्शनं कर्मणां सम्बन्धः सत्त्वादिगुणैः सह वर्तत इति मन्यते। पुनर्जन्मनि अपि एकस्मात् स्थूलशरीरात् अन्यस्मिन् स्थूलशरीरे चेतनोऽयमात्मा नैव गच्छति, अपितु 'लिंगशरीरं' प्रयाति। प्रतिपुरुषं लिंगशरीरसम्बन्धोऽनादिकालतो वर्तते। एष सम्बन्धः अविवेककृतोऽस्ति, किन्तु विवेके सति स समाप्तो भवति।

बुद्धिरियं 'प्रकृते'रेव परिणामः। सांख्यमते प्रकृतिरियं नित्या वर्तते। प्रकृत्या सह तादात्म्यानुभव एव पुरुषस्य बन्धकारणम्। तथापि अत्र जिज्ञासा भवति यत् यदि 'पुरुषो' निर्गुणो विकाररहितश्च तदा तस्य बन्धनं कथं सम्भवेत्? असति च बन्धन 'मुक्तेः' प्रश्न एव न प्रादुर्भवति। अतः पुरुषस्य विमोक्षार्थं 'प्रकृतेः' प्रवृत्तिरिति मुधैव कथनम्।

उक्तजिज्ञासा एवं समाधीयते- 'पुरुषो' न बद्धो भवति, न च मुक्तो भवति, नापि संसारमवाप्नोति। नानापुरुषाश्रिता प्रकृतिरेव संसरति बन्धनमाप्नोति मुक्तिञ्च लभते। स्वामिन्यारोपितजय-पराजयाविव प्रकृति-पुरुषविषयकेनाऽविवेकेन प्रकृतेर्भोगमोक्षौ 'पुरुषे' समारोप्येते प्राकृतैर्जनैः।

तत्त्वज्ञानं विहाय अवशिष्टा धर्माऽधर्मैश्वर्याऽनैश्वर्यादयः सत्त्वगुणप्रधानायां बुद्धावेव समवतिष्ठन्ते। अणिमाद्यष्टसिद्धयोऽपि बुद्धावेव, विवेकज्ञानमपि बुद्धावेवोत्पद्यते अतो मुक्ति; प्रकृतेरेव भवति। मुक्तायाम्प्रकृतौ 'पुरुषः' स्व-स्वरूपस्थितो भवति। इति सांख्यसिद्धान्तः।

सांख्यदर्शनोक्तसिद्धान्तानां प्रश्नोत्तररूपेण निरूपणं पाठकानां प्रमोदाय विधीयते-

प्रश्नाः	उत्तराणि
(१) किं ज्ञेयम्?	(१) सविकारा प्रकृतिः।
(२) कीदृशो ज्ञाता?	(२) अखण्डश्चिद्रूपः ।
(३) अज्ञानस्य किं स्वरूपम्	(३) ज्ञानावरको भावविशेषः।
(४) दुःखस्य किं स्वरूपम्?	(४) प्रतिकूलभावनाविषयः।
(५) ज्ञानस्य किं स्वरूपम्?	(५) प्रकृति-पुरुषान्यताख्यातिरूपः स्वप्रकाशः।
(६) दुःखध्वंसस्य (मोक्षस्य) किं स्वरूपम्?	(६) पुरुषवृत्तित्वेन दुःखस्य बाधितत्वम्।
(७) एतेषु प्रमाणं किम्?	(७) प्रत्यक्षमनुमानं शब्दश्च।

त्रैगुण्यान्वितसत्प्रधानप्रकृतेः कार्यं समस्तं जगत्
सच्चिन्निर्गुणभोगभाक् च पुरुषोऽकर्ता न चास्तीश्वरः।
मुक्तिर्भेदविवेकतस्तु अनयोस्तत्कापिलानां मते
सांख्यानां त्रितयं प्रमाणमपि तु श्रौतं प्रधानं मतम्।।

योगदर्शनम्

योगदर्शनस्य निर्माता महर्षिः पतंजलिरस्ति। योगदर्शनमिदं शतोत्तरपंचनवति (१९५) सूत्रेषु चतुर्षु पादेषु च निबद्धं वर्तते। प्रथमपादे योगस्य लक्षणं 'योगश्चित्तवृत्तिनिरोधः' इति प्रतिपादितम् तदनन्तरं सविस्तरं समाधिर्निरूपितः। अतः प्रथमः पादः 'समाधिपादः' इति नाम्ना प्रथितोऽस्ति। अस्मिन् पादे सूत्राणां संख्या एकपंचाशत् वर्तते।

द्वितीयपादे व्युत्थितं चित्तं समाहितुं तपःस्वाध्यायेश्वरप्रणिधानात्मकक्रियायोगद्वारा नियमादिसाधनपंचकानि निरूपितानि। सर्वाणीमानि बहिरंगसाधनानि सन्ति। अस्मिन् पादे सूत्रसंख्या पंचपंचाशत् वर्तते। अतोऽयं पादः 'साधनपाद' इति नाम्ना व्यवह्रियते।

तृतीयपादे धारणा-ध्यान-समाधिरूपाणि त्रीण्यन्तरंगसाधनानि वर्णितानि सन्ति। एतेषां साधनानामनुष्ठानेन अवान्तरफलरूपेण विपुलविभूतिलाभो भवति। अतः पादोऽयं 'विभूतिपाद' इति नाम्ना निगद्यते। अस्मिन् पादेऽपि सूत्रसंख्या पंचपंचाशत् विद्यते।

चतुर्थपादे जन्मौषधिमन्त्रतपःसमाधिभ्यः प्राप्यमाणानां पंचसिद्धीनां सविस्तरं वर्णनं वरीवर्ति।

तदनन्तरं प्रस्तुतशास्त्रस्य मुख्यप्रयोजनं कैवल्यलाभः प्रतिपादितः। अतोऽयं पादः 'कैवल्यपाद' इति नाम्ना प्रोच्यते। अस्मिन् पादे सूत्राणां संख्या चतुस्त्रिंशद्वर्तते। पातञ्जलयोगदर्शनस्य एतावानेव स्थूलपरिचयः।

'योगश्चित्तवृत्तिनिरोधः इत्यस्ति प्रमुखं सूत्रं योगदर्शनस्य। सत्त्वादिगुणानां तारतम्येन चित्तवृत्तावपि तारतम्यमुत्पद्यते। तेन तच्चित्तं बहिर्मुखमन्तर्मुखमपि बोभवीति। तदनुसारेण चित्तस्य पंचभूमयः (अवस्थाः) बोभुवति।

योगदर्शने चित्तस्य एकाग्र-निरुद्धावस्थे एवं विचारिते। यदा चित्तं पूर्णतया निरुद्धं भवति तदा त्रिभ्यो गुणेभ्यो जायमानाः शान्त-घोर-मूढवृत्तीनामुदयस्तत्र न भवति। पूर्णरूपेण जायमानायामसम्प्रज्ञातसमाध्यवस्थायां जीवात्मा (द्रष्टा) केवलचैतन्यस्वरूपेणैवावतिष्ठते।

यथा सांख्यैर्नित्यः स्वयम्प्रकाशः पुरुषः स्वीकृतस्तथैव योगिभिरपि स्वीक्रियते। न केवल-मयं पुरुषश्चेतोवृत्तिरूपान् कामक्रोधादीनात्मन्येव मन्वानः शोचति किन्तु सर्वसाक्षिणं व्यापकं दीनानुग्राहिणं परमात्मानमजानन् शोचति। स यदि चराऽचरपालकं परमेश्वरं जानीयात् तथा स्वीयानि साधून्यसाधूनि वा कर्माणि तस्मै समर्पयेत् तदा न स कदाऽपि शोकभाक् भवेत्। किंच यत् प्रकृति-पुरुषभेदग्रहात्मकं तत्त्वज्ञानं तदन्वय-व्यतिरेकाभ्यां भवतीति सांख्या मन्यन्ते। तौ सदैवान्वय-व्यतिरेकौ वर्तेते, परन्तु ज्ञानं कदाचिदेव कस्यचिदेव जायत इति अवश्यं तस्य कारणविशेषेण भाव्यम् स च कारणविशेषो गुरूपदेशं विना नान्यः संभवति। स च गुरुः स्वगुरुप्रसादाच्छिन्नाऽज्ञानपटल इति क्रमेण परमात्मैव आदिगुरुः सर्वेषां सिध्यति। तदुक्तम्-'स सर्वेषामपि गुरुः कालेनानवच्छेदात्'। तथा च चेतोवृत्तिकामक्रोधादितादात्म्यमध्यस्य संसार-सुख-दुःखव्याकुलान् सर्वानपि पुरुषान् यथार्थं तत्त्वमुपदिश्य यो हि सततमुद्धरति स पुरुषविशेषे अंगीकर्तव्य एव।

सांख्यैर्यादृशी प्रकृतिस्त्रिगुणात्मिका नानाविधपरिणामशालिनी जगत्कारणत्वेन स्वीक्रियते तथैव योगिभिरपि। केवलं तस्याः स्वातन्त्र्यं न ते अंगीकुर्वन्ति। असम्प्रज्ञातावस्थायां सत्यां आत्मा (द्रष्टा) स्वभावत एव निर्विकारः, विकारास्तु चित्ते उत्पद्यन्ते। अयं जीवात्मा तत्तद् चित्तवृत्तिसरूपताम्प्राप्नुवन् इव अविद्यादोषैः प्रतीतो भवति। यद्यपि निरुध्यमाना वृत्तयः संख्यातीताः सन्ति तथापि तत्र पंचसंख्याका एव वृत्तयः मुख्याः सन्ति। अज्ञेषु मनुष्येषु पंचवृत्तय एव क्लेशकारका भवन्ति। किन्तु जीवन्मुक्तानां कृते इमा वृत्तयः क्लेशकारका न भवन्ति।

समाधिरयं सम्प्रज्ञाताऽसम्प्रज्ञातभेदेन द्विधा भवति। सम्प्रज्ञातसमाधौ ध्येयपदार्थस्य स्वरूपं सम्यगवगतं भवति। अस्मिन् समाधौ ध्यातुश्चित्तं वृत्तिशून्यं न भूत्वा ध्येयवस्तु-विषयिणी वृत्तिः विद्यमाना सन्तिष्ठते। तेन समाधिरयं 'सबीजसमाधि' रित्युच्यते। अन्तःकरणस्य विशिष्टा भावनैव 'समाधिरित्युच्यते।' समस्तवृत्तीनां विलये सति केवलं संस्कारमात्रशेषवत् चित्तं यदा सन्तिष्ठते तदा असम्प्रज्ञातसमाधिरित्युच्यते। परवैराग्यस्य सतताभ्यासेनायं समाधिर्भवति। परवैराग्ये किमपि वस्तु चिन्तनीयं न भवति। अस्मिन् समाधौ किमपि ध्येयं

वस्तु न भवति। वैराग्याऽभ्यासयोर्दाढ्येन चित्तं निर्विषयं भवति तदा वृत्तयस्तत्र नोत्पद्यन्ते। वृत्तिशून्यं सत् चित्तं मृतवत् तिष्ठति। अत्र संसारबीजभूतानां संस्काराणामेव विनाशाद् अयं 'निर्बीजसमाधि' रिति नाम्ना व्यपदिश्यते।

उपायप्रत्यय-भवप्रत्यय भेदेन असम्प्रज्ञातयोगः (समाधिः) द्विधा भवति। समाधेरभ्यासकाले विक्षेपोद्रवादिबाधाराहित्यार्थं सततं परमेश्वरचिन्तनमावश्यकमास्ते। प्राणायामाभ्यासोऽप्यावश्यकः। सबीजसमाधौ प्रज्ञा, सत्यमेव विषयीकरोति। तत्र विपरीतवेदनं नैव भवति। अतः सा प्रज्ञा, 'ऋतम्भरा प्रज्ञा' इति व्यपदिश्यते अनया प्रज्ञया क्रमशः परवैराग्यसहायेन निर्बीजसमाधिलाभो भवति। अस्यामवस्थायामात्मा स्वस्वरूपेणैवावतिष्ठते। तदा अयं पुरुषो मुक्त एवेति अवगन्तव्यः।

प्रश्नोत्तराभ्यां योगदर्शनसिद्धान्ताः

प्रश्नाः	उत्तराणि
(१) किं ज्ञेयम्?	ईशाधिष्ठिता सविकारा प्रकृतिः।
(२) कीदृशो ज्ञाता?	नित्यश्चिद्रूपः, ईश्वरश्च।
(३) अज्ञानस्य स्वरूपं किम्?	ज्ञानप्रतिबन्धकं मोहशक्तिरूपम्।
(४) दुःखस्य स्वरूपं किम्?	शास्त्रनिषिद्धाचरणजन्यश्चेतोविकारः।
(५) ज्ञानस्य स्वरूपं किम्?	प्रकृति-पुरुषयोर्भेदग्रहः। ईश्वरसाक्षात्कारश्च।
(६) दुःखध्वंसस्य (मोक्षस्य) स्वरूपं किम्?	ईश्वरध्यानेन सकलदुःखनिवृत्तिः।
(७) एतेषु प्रमाणं किम्?	प्रत्यक्षमनुमानं शब्दश्च।

ईशाधिष्ठितकार्यकारिप्रकृतेः कार्यं समस्तं जगत्
जीवः पूर्ववदेव किन्तु जगतीनाथः परं सम्मतः।
तच्छरणीकरणेन मुक्तिरमला पूर्वोक्तमानत्रयं
ध्यानावस्थितनिर्मलात्ममनसां मान्यं मतं योगिनाम्।।

मीमांसादर्शनम्। (क)

मीमांसादर्शनस्य प्रवर्तको जैमिनिमुनिरस्ति। तेन द्वादशसु अध्यायेषु दर्शनमिदं विभाजितम्। अस्मिन् दर्शने द्विसहस्रसहितसप्तशतपंचचत्वारिंशत् (२७४५) सूत्राणि, सप्ताधिक-नवशतान्यधिकरणानि च (६०७) सन्ति। तत्र (१) प्रमाणाध्यायः, (२) कर्मभेदाध्यायः, (३) शेष-शेषिभावाऽध्यायः, (४) प्रयोज्य-प्रयोजकभावाध्यायः, (५) क्रमाध्यायः, (६) अधिकाराध्यायः, (७) सामान्यातिदेशाध्यायः, (८) विशेषातिदेशाध्यायः, (९) ऊहाध्यायः, (१०) बाधाध्यायः, (११) तन्त्राध्यायः, (१२) प्रसंगाऽध्यायश्चेति द्वादशविषया द्वादशस्वध्यायेषु निरूपिताः।

प्रत्यध्यायं चत्वारः पादाः, किन्तु तृतीय-षष्ठ-दशमाऽध्यायेषु प्रत्यध्यायम् अष्टौ पादाः सन्ति। स्वविषयबोधनायास्य दर्शनस्य शब्द एवं मुख्यम्प्रमाणम्।

न्याय-वैशेषिकयोर्यद्यपि अस्ति शब्दप्रामाण्यं तथापि तर्कस्य अनुमानापरपर्यायस्य मुख्यं प्रामाण्यम्, शब्दस्य तदनुरोधेन प्रामाण्यम्। सांख्य-योगयोश्च तर्कस्येव शब्दस्यापि समं प्रामाण्यम्। मीमांसादर्शने तु अलौकिके विषये सर्वथा शब्दस्यैव प्रामाण्यम्, क्वचित्तदनुरोधेन अनुमानस्यापि। सत्यपि योगिनां सामर्थ्ये शब्दस्यैव प्रामाण्यम्। नहि योगसामर्थ्यमस्मादृशां जीवानां प्रत्यक्षेण द्रष्टुं शक्यम्।

शब्दोऽपि लौकिकाऽलौकिकभेदेन द्विविधः। तत्र लौकिकः शब्दः केनापि पुरुषेण स्वार्थमभिलक्ष्य उच्चारित इति सन्दिग्धप्रामाण्यः प्रमाणमेव भवितुं नार्हति। नहि नाहं वंचक इति शतशोऽपि वंचकेनोक्ते शब्दे कश्चन प्रामाण्यमङ्गीकरोति। प्रमाणस्य चैष स्वभावो यत्तेन निःसन्दिग्धेन भाव्यम्। प्रमेयनिर्णयार्थं समानीतं प्रमाणमपि सन्दिग्धं भवेन्नूनं जगदान्ध्यं प्रसज्येत। एवं स्थिते लौकिकस्य शब्दस्य सन्दिग्धप्रामाण्यतया न प्रामाण्यम्।

अलौकिकश्च शब्दो वेदरूपः सर्वथैव प्रमाणम्। स च यदि पौरुषेयस्तदा तस्यापि लौकिकशब्दवत् सन्दिग्धप्रामाण्यतया प्रामाण्यं न भवेत्। तस्मादगत्या तस्याऽपौरुषेयत्वं पुरुषसम्बन्धाभावरूपमवश्यमेष्टव्यम्। अर्थात् गुरुमुखोच्चारणसजातीयानुच्चारणवदानुपूर्वीकत्वमपौरुषेयत्वम्। तथा च सर्वप्रमाणभूतो वेदो यद्वदति तत्स्वीकर्तव्यम्। स तु विधिनिषेधात्मक एव प्रमाणम्। अन्यत्र परम्परया तदुपकारकमिति न स्वातन्त्र्येण प्रमाणम्।

पूर्वमीमांसादर्शनम्

इह संसारे यद्यच्छास्त्रशब्देन निगद्यते तत्सर्वं प्रवृत्तिनिवृत्त्यन्यतरपरम्। असंस्कृतचेतसो मानवान् हि योग्यमार्गोपदेशेन संस्कृतचित्तान् विधातुं किल शास्त्रं प्रवृत्तम्। न चायमुद्देशः केवलं सिद्धपदार्थान्वाख्यानेन संभवेत्। अतस्तदर्थं शास्त्रमेवावश्यकम्।

किंच यानि हि प्रत्यक्षादीनि हि प्रमाणानि तानि च पश्वादिभिः समानि। न च मानवेन, पशुना भवितव्यम्। तस्मात् पशूनामगम्यो योऽलौकिकार्थस्तस्य गमकं यत्प्रमाणं तदनुषङ्गित्वात् खलु प्रत्यक्षादिषु प्रमाणत्वव्यवहारः।

अपि च प्रमाणेन खलु प्रमेयं ज्ञात्वा तल्लाभेन कृतकृत्यता सम्पादनीयेति किल सर्वेषामभीष्टम्। तत्र सिद्धपदार्थेषु जिज्ञासैव नोदेति, सिद्धत्वात्तेषाम्। तत्राऽप्राप्येऽर्थे जिज्ञासा भवति। तस्य प्राप्तिमार्गं समुपदिशच्छास्त्रं प्रमाणं भवति। यथा खलु पान्थः कंचन ग्रामविशेषं गन्तुकामो मार्गमजानन् कमप्यपरं पृच्छति, ततश्च मार्गं ज्ञात्वा गच्छन् तं ग्रामं प्राप्नोति, एवमेव पुरुषार्थमजानानः पुरुषः शास्त्रं पुरुषार्थोपयोगिनं मार्गं पृच्छति ततश्च तं ज्ञात्वा तथा कुर्वन् लभते च पुरुषार्थम्। तस्मात् प्रवृत्ति-निवृत्यन्यतरपरं शास्त्रमेव प्रमाणं नान्यत् इति सिद्धं भवति। भगवान् वेद एव शास्त्रशब्देनोच्यते। स वेदो द्विधा विभक्तः तत्र पूर्वभागे

कर्मकाण्डप्रतिपादनम्, तत्र अधिकारिणः प्रवृत्तिः, अपरस्मिन् भागे ज्ञानकाण्डप्रतिपादनम्। तेन अधिकारिणो निवृत्तिर्भवति।

पूर्वमीमांसादर्शनं वैदिककर्मकाण्डभागं विचारयति, उत्तरमीमांसादर्शनं (वेदान्तशास्त्रम्) वैदिकज्ञानकाण्डं विचारयति। कर्मकाण्डभागमधिकृत्य महर्षिणा जैमिनिना विचारो विहितः, ज्ञानकाण्डभागमधिकृत्य महर्षिणा बादरायणव्यासेन विचारः कृतोऽस्ति। अतः शास्त्रेण यत् प्रतिपादितं तदेव ज्ञेयमित्यर्थात् सिध्यति।

ननु ज्ञेयं नाम ज्ञानविषयः। स च घट-पटादिः। यदा हि मनुष्यो नेत्रे समुद्घाट्य पश्यति तदा घटेन साकं चक्षुःसन्निकर्षे सति अयं घट इति ज्ञानं जायते, तन्न प्रवृत्तिनिवृत्त्यन्यतरपर-शास्त्रजनितम्। तथा च तद्विषयीभूतस्य घटस्य कथं ज्ञेयत्वम्? सत्यम्। न केवलं चक्षुषः समुद्घाटनेन घटस्य ज्ञानं जायते, किन्तु पिपासाकुलः पिपासां शमयितुमिच्छुर्जलमुद्दिधीर्षुर्घटम-भिवांछति, तदा घटचक्षुःसंयोगे घटस्य ज्ञानं जायते। तत्र प्रवृत्तिविषयत्वात् घटस्य ज्ञेयत्वं, न स्वातन्त्र्येण। यदि नैवं, तदा आपणे गच्छतस्तत्रस्थैः सर्वैः पदार्थैः सह चक्षुःसन्निकर्षस्य सत्त्वात् सर्वेषां ज्ञानं कुतो न जायते? तत्र प्रवृत्त्यभावादेव न ज्ञानम्, नापि जिज्ञासा। तथा च शास्त्रेण प्रतिपादितो विषय एव ज्ञेय इति निर्विवादम्।

पूर्वमीमांसादर्शने अनुष्ठानोपयोगिनौ धर्माऽधर्मौ अर्थात् कर्तव्याऽकर्तव्ये विविधदृष्टिभिर्विचारिते। सर्वेषामेवाभीष्टत्वेन प्रतीयमानानां स्वर्गादिफलसाधनानां धर्मशब्देनाभिधानम्। अत एव यागादीनां धर्मकोटौ प्रवेशः कलंजभक्षणादीनां च मरणाद्यनिष्टरूपाणां दुःखसाधनानामधर्मत्वं निश्चीयते।

धर्माऽधर्मयोर्ज्ञानं च श्रुति-स्मृति-शिष्टाचारेभ्यश्च प्राप्यते। 'मन्त्र-ब्राह्मणयोर्वेदनामधेयमि' त्युक्त्या मन्त्र-ब्राह्मणात्मकमुभयमपि 'वेद' शब्देनोच्यते, न केवलं मन्त्रा एव (संहिताभाग एव)। मन्त्राश्चानुष्ठानकालीनान् पदार्थान् स्मारयन्ति, अतएवानुष्ठानकालीन- पदार्थस्मारकत्वेन मन्त्राणाम्प्रामाण्यमुररीक्रियते। विधायकवाक्यानि 'ब्राह्मण' शब्देनोच्यन्ते। ब्राह्मणवाक्यान्यनेकविधानि सन्ति। यथा (१) कर्मोत्पत्तिवाक्यम्, (२) गुणवाक्यम्, (३) फलवाक्यम्, (४) फलार्थगुणवाक्यम्, (५) सगुणकर्मोत्पत्तिवाक्यम्।

विहित-निषिद्धकर्मणां विनाशशीलतामवलोक्य कालान्तरेण लभमानैः फलैः सह तेषां सम्बन्धस्थापनार्थं कर्म-फलयोरन्तराले 'अपूर्वम्' कल्प्यते।

तदपूर्वद्वारैव यागादिकर्मसु स्वर्गफलसाधनत्वमुपपद्यते। यागादिषु साक्षात् स्वर्गादिफलसाधनत्वं नास्ति। एतदपूर्वम् 'फलापूर्व'शब्देन निगद्यते। अस्य फलापूर्वस्य उत्पत्तिः, सर्वांगविशिष्ट-प्रधानकर्मण एव भवति। द्रव्यदेवतयोः सम्बन्धः यागातिरिक्ते कस्मिन्नपि कर्मणि न सम्भवति। अत एव 'देवतोद्देशेन द्रव्यत्यागो यागः इत्युक्त्या यागस्य परिचयः प्रदर्श्यते मीमांसकैः।

अपेक्षितसमस्तांङ्गैः सहितो विधिः प्रकृतिरित्युच्यते, समग्रांगरहितो विधिर्विकृतिशब्देनोच्यते। उक्ताभ्यां द्वाभ्यां रहितो भिन्नप्रकारको विधिः 'दर्वीहोम' शब्देनाभिधीयते। अपूर्वविधि-नियमविधि-परिसंख्याविधिभेदेन विधिस्त्रिविधो दृष्टिपथमायाति। प्रकारान्तरेणाऽपि

उत्पत्तिविनियोग-प्रयोगाधिकारभेदेन विधेश्चातुर्विध्यमपि प्रतिपाद्यते। कर्मणामंगांगिभावबोधः षड्भिः प्रमाणैर्भवति। एतेषु षट्सु प्रमाणेषु पूर्वं प्रमाणं प्रबलं मन्यते मीमांसकैः। पारार्थ्यमंगत्वमित्युक्त्या यः परार्थो भवति स अंगमित्यभिधीयते। अत एव दर्शपूर्णमासाख्ययागस्य पूर्त्यर्थं प्रयाजानां प्रवृत्तत्वात् ते दर्शपूर्णमासकर्मणो अंगभूता इत्युच्यन्ते, प्रयाजानां स्वातन्त्र्येण प्रवृत्त्यभावात्। सन्निपत्योपकारकाऽऽरादुपकारकभेदेनांगानामपि द्वैविध्यमस्ति। यदंगसाक्षात् परम्परया वा प्रधानयागशरीरं निष्पादयति, तद्द्वारा च तदुत्पत्त्यपूर्वोपयोगि भवति तत् सन्निपत्योपकारक-मंगमित्युच्यते। यथा-व्रीह्यादिद्रव्याणि, तत्संयुक्तावहनन-प्रोक्षणादीनि, अग्न्यादिदेवताः, तत्संयुक्तानि याज्यानुवाक्यादीनि।

स्वसम्बद्धापूर्वोत्पादकान्यंगानि आरादुपकारकाणीत्युच्यन्ते। यथा- प्रयाजानुयाजाज्य-भागादीनि। इमानि आरादुपकारकाण्यंगानि, द्रव्य-देवतयोः संस्कारकाणि न भवन्ति, अपितु स्वेष्वेव अदृष्टमुत्पादयन्ति।

सामान्यतया अर्थकर्म-गुणकर्मभेदेन कर्मणां द्वैविध्यं प्रतिपाद्यते। यत् कर्म, आत्मगतमपूर्वमुत्पादयति, तत् 'अर्थकर्म'। यथा- अग्निहोत्राख्यं कर्म, दर्शपूर्णमासाख्यं कर्म, प्रयाजकर्मादीनि। यानि कर्माणि संस्कारजनकानि तानि गुणकर्माणि। इदं गुणकर्मापि उपयुक्तोपयोक्ष्यमाणसंस्कारकभेदेन द्विविधं भवति। तत्रोपयुक्तसंस्कारकं कर्म एव 'प्रतिपत्तिकर्म' शब्देनोच्यते। इदं प्रतिपत्तिकर्मापि प्रधानकर्मणोऽनन्तरं, प्रधानयागसमकालीनं, प्रधानयागात्पूर्वं च भवति, तेन त्रिविधं प्रतिपत्तिकर्म वर्तते।

उपयोक्ष्यमाणसंस्कारोऽपि अनेकविधोऽस्ति। यथा-(१) साक्षात् विनियुक्तपदार्थस्य संस्कारः, (२) साक्षाद्विनियुक्तपदार्थे उपकारकपदार्थस्य संस्कारः, (३) विनियुज्यमानस्य पदार्थस्य संस्कारः। 'अर्थकर्मणि' द्रव्यापेक्षया कर्मणः प्राधान्यम्, द्रव्यस्य च गुणत्वम् तथा गुणकर्मणि द्रव्यस्य प्राधान्यम्, कर्मणश्च गुणत्वं भवति। गुणकर्माऽपि उत्पत्त्याप्तिविकृति-संस्कृति-भेदात् चतुर्विधं भवति। यथा- अग्न्याधानम्-उत्पत्तिसंस्कारः, (२) 'स्वाध्यायोऽध्येतव्यः' इति विधिविहितेन अध्ययनेन 'स्वाध्यायस्य' प्राप्तिर्भवति, अतोऽयम् 'आप्ति' संस्कारः, (३) 'व्रीहीनवहन्ति'-इतिविधिना व्रीहीणां तुषविमोको भवति अर्थात् तुषविमोकात्मको विकारो (विकृतिः) जन्यते, अतोऽवहननं विकृतिसंस्कारः, (४) 'व्रीहीन् प्रोक्षति' इति विधिविहितेन प्रोक्षणेन 'व्रीहीणां' संस्कारः क्रियते। अतः 'प्रोक्षणम्'-संस्कृत्यात्मकं गुणकर्म। निर्दिष्टेषु चतुर्षु उदाहरणेषु 'आधानम्' अध्ययनं चोभावपि स्वतन्त्रं गुणकर्मणी, अत्र क्रत्वंगत्वं नास्ति, किन्तु प्रोक्षणादि, गुणकर्म क्रत्वंगमस्ति।

नित्य-नैमित्तिक-काम्यभेदेन अर्थकर्म अपि त्रिविधं विद्यते। अर्थात् शास्त्रे नित्यानि, कानिचिदनित्यानि, कानिचिद् ऐहिकफलानि, कानिचिदामुष्मिकफलानि कर्माणि प्रतिपादितानि।

लौकिकवाक्येभ्यो वैदिकवाक्येषु कश्चन विशेषः। लौकिव्यवहारे कस्मिंश्चित् कार्ये कमपि प्रवर्तयितुं कोऽप्यन्यः पुरुषः प्रवर्तकः (प्रेरयिता) दृश्यते, किन्तु वेदस्य अपौरुषेयत्वात् तत्र प्रवर्तयितुः पुरुषस्य कल्पनं नैव संभवति। तथापि विध्यर्थकशब्देभ्यः प्रेरणा (प्रवर्तना) तु

प्राप्यत एव। इयं वैदिकी प्रेरणा तावत् विध्यर्थकशब्दे एव भवति, ततश्च प्रेरणेयं 'शाब्दी भावने'ति नाम्ना व्यवह्रियते। प्रेरणात्मिकायाः शाब्दभावनाया अनन्तरं प्रवृत्तिरूपा आर्थी भावना निष्पद्यते। उभयोरपि साध्य-साधनेतिकर्तव्यतात्मकमंशत्रयं विद्यते। यागादिकर्मणां नामनिर्धारणमपि शास्त्रोक्ततत्प्रख्यादिहेतूनाधारीकृत्य विधीयते। वेदगतः अर्थवादभागोऽपि विधेयस्य प्राशस्त्यम्प्रतिपादयन् तेन सहैकवाक्यतामाप्नोति क्वचित् सन्दिग्धार्थस्य निर्णयमपि विदधाति। मन्त्राणामपि दृष्टार्थत्वमभ्युपगतमस्ति। तथापि तदुच्चारणनियमस्याऽदृष्टत्वम् अभ्युपगम्यते।

'यज्ञेन यज्ञमयजन्त देवाः' इत्यनुसारेण सृष्टिरचना खलु कर्मनिर्भरैवास्ति। 'कर्मणैव हि संसिद्धिमास्थिता जनकादयः' इत्युक्त्या सफलता सर्वदैव कर्मकरणेनैव अवाप्यते। अतो मीमांसाया अपरं नाम कर्ममीमांसेति कर्मणः प्राधान्यं मीमांसादर्शनेनैव प्रत्यपादि। मीमांसादर्शनदृष्ट्या जगतो मिथ्यात्वं नास्ति, अपितु तत्सत्यमेव। तस्मादिदं दर्शनं बाह्यसत्तावादि विद्यते। अतो मुख्यं ज्ञेयं कर्तव्यानां कर्मणां स्वरूपम्, तच्च मीमांसादर्शने सविस्तरमुपपादितम्। इह जगति वेदं विहाय नान्यः कोऽपि अपौरुषेयो ग्रन्थः अत एव नान्यः कोऽपि वेदादन्यो ग्रन्थः स्वतः प्रमाणम्। लौकिकेषु कार्येषु राजाज्ञा यथा स्वतः प्रमाणं, तथैव अलौकिकेषु कार्येषु सर्वथा वेदाज्ञैव स्वतः प्रमाणम्।

पूर्वमीमांसादर्शनोक्तसिद्धान्तानां प्रश्नोत्तररूपेण प्रदर्शनम्

प्रश्नाः-	उत्तराणि-
(१) किं ज्ञेयम्?	(१) कर्तव्यं (धर्मः), तदनुरोधेनान्यत्सर्वम्।
(२) कीदृशो ज्ञाता?	(२) विहितकर्तव्यसमर्थोऽधिकारी
(३) अज्ञानस्य स्वरूपं किम्?	(३) स्वस्मिन् कर्तव्यविधानाऽसामर्थ्यभावनम्
(४) ज्ञानस्य स्वरूपं किम्?	(४) कर्तव्य (धर्म) विधानभावना
(५) दुःखध्वंसस्य (मोक्षस्य) स्वरूपं किम्?	(५) तन्मूला मानसी शान्तिः
(६) दुःखस्य स्वरूपं किम्?	(६) असामर्थ्यमूलको मानसस्तापः
(७) एतेषु प्रमाणं किम्?	(७) अपौरुषेयो वेदः, तदनुसारि प्रत्यक्षम् अनुमानम्, शब्दः, उपमानम्, अर्थापत्तिः, अनुपलब्धिः

कर्तव्यं श्रुतितो विदन्ति मनुजाः कृत्वा लभन्ते सुखं
निर्दुष्टा श्रुतिरेव मानमपरं तत्सम्मतं मन्यते।
मुक्तौ साधनमिष्टकामरहितं कर्माग्निहोत्रादिकं
नो ईशो न च चित्तवृत्तिरमला ज्ञानं न मीमांसकः।।

भगवत्कृपावशात्साम्प्रतं ग्रन्थोऽयं सम्पूर्णतां प्राप्तः। ग्रन्थस्यास्य संपादने मुख्यसम्पादकैः

पद्मभूषण पण्डित-बलदेवोपाध्यायमहोदयैर्बहुविधं साहाय्यं कृतम्। तेषां सहयोगं विना अस्य ग्रन्थस्य वर्तमानस्वरूपं नाभविष्यदतस्ते सर्वथा नमस्याः। अत्र च येषां मनीषिणामालेखाः समाविष्टास्तेभ्योऽपि साधुवादं वितरामि। तेषां विदुषां सारस्वतमवदानं नीर-क्षीरविवेकिभिः सुधीभिः सम्यग् विवेचनीयमिति निवेदयामि च।

उत्तरप्रदेश-संस्कृत-संस्थानस्य निदेशकपदमलंकुर्वाणा **श्रीमती अलका श्रीवास्तवा** विशेषतो धन्यवादार्हा यया हि ग्रन्थस्य प्रकाशने सर्वविधं साहाय्यमकारि। इति शम्।

कबीरमार्गः
१३, दीनदयालनगरम् **गजाननशास्त्री मुसलगांवकरः**
माघ शु. पंचम्याम्
वि. सं. २०५३, दि० १२-२-६७

भूमिका

न्यायदर्शन के मूलप्रवर्तक न्यायसूत्र के लेखक अक्षपाद (गौतम महर्षि) हैं। न्यायदर्शन को पांच अध्यायों में विभक्त किया गया है। प्रत्येक अध्याय को भी पुनः दो-दो भागों में विभक्त किया गया है जिसे 'आह्निक' की संज्ञा दी गई है।

इस सृष्टि में न्यायदर्शन की दृष्टि से कुल १६ (सोलह) पदार्थ हैं। उद्देश्य, लक्षण और परीक्षा के माध्यम से उक्त षोडश (१६) पदार्थों द्वारा तत्त्वज्ञान प्राप्त होता है।

इस रीति से तत्त्वज्ञान के प्राप्त होने पर दुःख नाश होता है, जिससे निःश्रेयस अर्थात् समस्त दुःखनाशरूप 'मोक्ष' की प्राप्ति होती है, यह गौतम महर्षि का कथन है।

न्यायदर्शन के सोलह (१६) पदार्थ ये हैं-

(१) प्रमाण, (२) प्रमेय, (३) संशय, (४) प्रयोजन, (५) दृष्टान्त, (६) सिद्धान्त, (७) अवयव, (८) तर्क, (९) निर्णय, (१०) वाद, (११) जल्प, (१२) वितण्डा, (१३) हेत्वाभास, (१४) छल, (१५) जाति, और (१६) निग्रहस्थान प्रथम। अध्याय के प्रथम आह्निक में पूर्वोक्त नौ पदार्थों के लक्षणों को बताया गया है।

न्यायदर्शन के द्वारा स्वीकृत चार प्रमाण

(१) प्रत्यक्ष, (२) अनुमान, (३) उपमान और (४) शब्द-ये चार प्रमाण न्यायदर्शन में माने गये हैं, और उनके लक्षणों को भी बताया गया है। उसी प्रकार प्रमेयों के भी लक्षणों को बताकर 'संशय, प्रयोजन से लेकर निर्णय' तक सभी का व्याख्यान भी किया गया है।

प्रमाण और प्रमेयों के लक्षण, न्याय का पूर्वांग, न्याय का सिद्धान्त, उसका स्वरूप और न्याय के उत्तरांग इन प्रकरणों को प्रथम आह्निक में बताया गया है। इस प्रथम आह्निक में कुल सूत्रसंख्या (४१) इकतालीस है।

दूसरे आह्निक में वाद, जल्प, वितण्डा, हेत्वाभास, छल, जाति, और निग्रहस्थान के लक्षण बताये गये हैं। एवंच कथा, हेत्वाभास, छल, दोषलक्षण नामक चार प्रकरणों का समावेश इसमें किया गया है। इस दूसरे आह्निक में कुल सूत्रसंख्या (२०) बीस है।

दूसरा अध्याय

दूसरे अध्याय के प्रथम आह्निक में संशय, प्रमाणसामान्य, तदनन्तर प्रत्यक्ष, अवयव, अनुमान, वर्तमान, शब्दसामान्य, शब्दविशेष के प्रतिपादक आठ प्रकरण हैं। इस आह्निक में कुल सूत्रसंख्या (६८) अड़सठ है।

दूसरे आह्निक में बताया गया है कि प्रमाण चार ही हैं, 'शब्द' नित्य है, तथा शब्दपरिणाम और शब्दपरीक्षा के चार प्रकरण हैं। इस आह्निक में कुल सूत्रसंख्या (६७) सड़सठ है।

तीसरे अध्याय के प्रथम आह्निक में (७२) बहत्तर सूत्र हैं। दूसरे आह्निक में (७९) उन्यासी सूत्र हैं। प्रथम आह्निक में आत्मा, शरीर, इन्द्रिय और इन्द्रियों फे विषयों का सविस्तर विवेचन किया गया है तथा इन्द्रियभेद, चक्षुरद्वैत, मनोभेद, अनादिनिधन, शरीरपरीक्षा, इन्द्रियपरीक्षा, इन्द्रियनानात्व, और अर्थपरीक्षा का विवेचन किया गया है।

दूसरे आह्निक में बुद्धिनित्यता, क्षणभंग, बुद्ध्यात्मगुणत्व, बुद्धि का उत्पन्नापवर्गित्व, बुद्धिशरीरगुणभेद, मन की परीक्षा, अदृष्ट से शरीर की उत्पत्ति का विचार किया जाता है।

चतुर्थ अध्याय के प्रथम आह्निक में (६८) अड़सठ सूत्र हैं और (१४) चौदह प्रकरण हैं। (१) प्रवृत्ति और दोष के लक्षण, (२) दोषों की परीक्षा, (३) प्रेत्यभाव की परीक्षा (४) शून्यता का उपादान और निराकरण, (५) ईश्वर का उपादानकारणत्व (६) आकस्मिकत्व, (७) 'सर्वमनित्यम्' का निरसन (८) सर्वनित्यता का निराकरण, (९) सर्वपृथक्त्व का निराकरण, (१०) सर्वशून्यतानिराकरण, (११) संख्यैकान्तवाद का निराकरण, (१२) फलपरीक्षा, (१३) दुःखपरीक्षा, (१४) अपवर्गपरीक्षा-ये चौदह प्रकरण हैं।

दूसरे आह्निक में (१) तत्त्वज्ञानोत्पत्ति, (२) अवयविप्रकरण (३) निरवयव प्रकरण, (४) बाह्यार्थभंगनिराकरण, (५) तत्वज्ञानविवृद्धि, (६) तत्त्वज्ञानपरिपालन - ये छह प्रकरण हैं। इस आह्निक में कुल सूत्रसंख्या (४८) अड़तालीस है।

पाँचवें अध्याय में (४३) तैंतालीस सूत्रों का पहिला आह्निक है और (२४) सूत्रों का दूसरा आह्निक है। पहिले आह्निक में जातिषट्क, प्राप्तिसत्र आदि सत्रह (१७) प्रकरण हैं। दूसरे आह्निक में (६) प्रकरण हैं, जिनमें (१) न्यायाश्रित पाँच निग्रह, (२) अभिमतार्थ का प्रतिपादन,-न करने वाले चार निग्रह, (३) स्वसिद्वान्त के अनुरूप प्रयोगाभास के तीन निग्रह, (४) निग्रहस्थानविशेष, परार्थानुमान का प्रतिपादन किया गया है।

किसी भी पदार्थ के स्वरूप को सिद्ध करने के लिये 'प्रमाणों की आवश्यकता होती है, क्योंकि 'मानाधीना मेयसिद्धिः' उक्ति के अनुसार 'मेय' की (विषय-पदार्थ की) सिद्धि 'प्रमाण' के अधीन हुआ करती है। प्रमाण के साथ ही 'लक्षणों' की भी आवश्यकता का स्वीकार न्यायशास्त्र ने माना है।

वस्तुतः यह न्यायदर्शन, पदार्थज्ञान करा देने वाला शास्त्र है। क्योंकि 'प्रमाणैः अर्थपरीक्षणं न्यायः'-प्रमाणों के द्वारा पदार्थों का जो परीक्षण किया जाता है, उसे न्याय कहते हैं। कोशकारों ने 'न्याय' शब्द के अनेक अर्थ बताये हैं। तर्क, अनुमान या पञ्चावयव वाक्य से जिसमें विचार किया जाता है, उसे सामान्यतया न्यायशास्त्र कहा जाता है। न्यायशास्त्र का ही नामान्तर 'आन्वीक्षिकी विद्या' भी है। 'नीयते बुद्धेस्तैक्ष्ण्यम् अनेन' अथवा 'नीयते प्राप्यते विवक्षितार्थसिद्धिः अनेनेति न्यायः' बुद्धि में तीक्ष्णता (प्रखरता कुशाग्रता) जिससे प्राप्त होती है, उसे 'न्याय' कहते हैं। इस 'न्याय' शब्द ने अन्यान्य शास्त्रों में तथा लौकिक भाषा में भी प्रवेश प्राप्त किया है। जैसे-वैदिक वाङ्मय में 'अधिकरण' को न्याय कहा गया है तथा निर्णय देने वाले धर्मशास्त्र को भी 'न्यायशास्त्र' के नाम से कहा जाता है। सामान्य आभाणक वाक्यों को भी 'न्याय' शब्द से जाना जाता है।

यद्यपि न्यायशास्त्र का फल आत्मसाक्षात्कार करा देना बताया है, तथापि वह वेदान्तप्रक्रिया से होने वाले ब्रह्मसाक्षात्कार के समान नहीं है। यहाँ की प्रक्रिया बिलकुल भिन्न है। पञ्चावयव वाक्यों के प्रयोग से पदार्थ का तत्त्वज्ञान होकर तद्द्वारा आत्मसाक्षात्कार का होना यहाँ कहा गया है। 'आत्मा समस्त पदार्थों से भिन्न है, क्योंकि वह सुखादिमान् है'- इस व्यतिरेकी अनुमान से आत्मेतर सभी पदार्थों का ज्ञान होने पर अन्य सभी पदार्थों से भिन्न रहने वाले आत्मा का ज्ञान होता है, तब मोक्ष की प्राप्ति होती है। इसी अभिप्राय को गौतम महर्षि ने अभिव्यक्त किया है- 'प्रमाण-प्रमेयतत्त्वज्ञानात् निःश्रेयेसाधिगमः' । इसी प्रकार कणाद महर्षि ने भी कहा है- 'धर्मविशेषप्रसूतात् द्रव्यगुण..... पदार्थानां तत्त्वज्ञानात् निःश्रेयसम्'। इससे स्पष्ट है कि न्यायशास्त्र के अनुसार 'पदार्थविज्ञान' ही 'मोक्ष' का प्रमुख साधन है।

कृष्णद्वैपायन वेदव्यास ने गौतम महर्षि से कहा-तुमने 'जीव' और 'ब्रह्म' का भेद, तर्क से सिद्ध किया है, उस कारण मैं तुम्हारा मुख देखना नहीं चाहता'। उसी समय गौतम ने अपने 'पाद' (पैर) पर आँख (चक्षु) को पैदा कर दिया। पैर पर पैदा हुई आंखों से ही गौतम ने व्यास का मुखावलोकन किया, तब व्यास ने उनको 'अक्षपाद' कहकर संबोधित किया। ये ही अक्षपाद गौतम महर्षि, न्यायदर्शन के रचयिता हैं।

वैशेषिक दर्शन

वैशेषिक दर्शन के रचयिता कणाद महर्षि हैं। कपोतवृत्ति से अर्थात् मार्ग पर बिखरे हुए कणों को बीनकर प्रतिदिन निर्वाह करने वाले ये महर्षि थे, उस कारण इनका नाम 'कणाद' पड़ा। ये 'कणादमहर्षि' 'कश्यप' मुनि के पुत्र अथवा कश्यपगोत्रोत्पन्न हों, यह प्रतीत होता है; क्योंकि 'आलिङ्गं काश्यपोऽब्रवीत्' यह सूत्र है। तथा 'कणादःकाश्यपःसमौ'। यह त्रिकाण्डकोश है।

इनके मत के अनुसार सृष्टि में छह (६) पदार्थ हैं। जैसे-(१) द्रव्य, (२) गुण, (३) कर्म, (४) सामान्य, (५) विशेष और (६) समवाय। इन्होंने अश्रुत 'विशेष' नामक पदार्थ माना है, उस कारण इनके रचित दर्शन को 'वैशेषिक दर्शन' लोग कहने लगे। परमेश्वर ने 'उलूक' पक्षी का रूप धारण कर द्रव्यादिक पदार्थों का उपदेश किया, उस कारण उनके रचित दर्शन को 'औलूक्य दर्शन' लोग कहने लगे।

वैशेषिक और न्याय दोनों दर्शनों में पदार्थज्ञान, परमाणु, व्याप्ति, हेत्वाभास, जीवात्मा इत्यादि विषयों में समानता है।

वैशेषिक दर्शन में दस अध्याय हैं। प्रत्येक अध्याय का विभाजन दो आह्निकों में किया गया है। वैशेषिक दर्शन में कुल सूत्रों की संख्या (३७०) तीन सौ सत्तर है। कणाद महर्षि ने पहले सूत्र में धर्म की व्याख्या करने की प्रतिज्ञा की है। इसलिये 'अथातो धर्मं व्याख्यास्यामः' से प्रारंभ किया है और 'यतोऽभ्युदयनिःश्रेयससिद्धिः स धर्मः'-जिससे

अभ्युदय (ऐहिक कल्याण) और 'निःश्रेयस' (पारलौकिक कल्याण) की प्राप्ति हो, उसे 'धर्म' कहा है।

प्रथम अध्याय के प्रथम आह्निक में वेदमूलक धर्म का प्रतिपादन कर द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य, विशेष और समवाय-इन छह पदार्थों में से द्रव्य, गुण और कर्म का निरूपण किया है।

दूसरे आह्निक में द्रव्य, गुण और कर्म में कार्य-कारणभाव बताया है।

दूसरे अध्याय के प्रथम आह्निक में 'पृथ्वी, जल, तेज, वायु, आकाश, काल, दिक्, आत्मा, और मन'-इन नौ द्रव्यों के लक्षणों को बताया है।

दूसरे आह्निक में गन्धादि गुणों का स्वाभाविकत्व और औपाधिकत्व बताया है।

तीसरे अध्याय के प्रथम आह्निक में 'आत्मा' की परीक्षा करके दूसरे आह्निक में 'मन' का परीक्षण करके उसके द्वारा 'हेतु' और 'हेत्वाभास' के भेद को प्रदर्शित किया है।

चतुर्थ अध्याय के प्रथम आह्निक में 'सत्, नित्य और अकारणवत् परमाणुओं को मूलकारण बताया है। तथा 'प्रकृति' मूलकारण नहीं है-यह बताया है।

दूसरे आह्निक में पृथ्वी आदि चार कार्यद्रव्यों का विभाग बताकर शरीर, इन्द्रिय और विषय को कार्यद्रव्यों के विभाग के रूप में बताया है।

पाँचवें अध्याय में 'कर्मपरीक्षा' की है। उत्क्षेपण, अप्रयत्नोत्क्षेपण, पुण्यहेतुक कर्म, पुण्य और पाप के विषय में उदासीन रहने वाले कर्म-ये सब शरीर के कर्म हैं - इनका निरूपण प्रथम आह्निक में किया गया है।

दूसरे आह्निक में चोदना (विधिवाक्य) से निष्पन्न होने वाले - कर्मों का विवेचन किया गया है। इन कर्मों को 'मानसिक कर्म' बताया है।

छठे अध्याय के प्रथम आह्निक में धर्म के मूलभूत वेद का उपपादन करने के लिये धर्म तथा अधर्म का परीक्षण किया गया है।

दूसरे आह्निक में कर्मों के दृष्ट और अदृष्ट फलों का विवेचन किया गया है।

सातवें अध्याय के प्रथम आह्निक में गुणों के उद्देश्य और लक्षणों को बताया है। नित्य और अनित्य गुणों की परीक्षा,-पाकज गुण, संख्यादि अनेक वृत्तियों के गुण और परिमाण का परीक्षण है।

दूसरे आह्निक में एकानेकवृत्ति और अनेकमात्रवृत्ति गुणों का परीक्षण है तथा शब्दार्थसम्बन्ध, समवाय का विवेचन किया है।

आठवें अध्याय के प्रथम आह्निक में लौकिक सन्निकर्षजन्य सविकल्पक और निर्विकल्पक ज्ञान की निष्पत्ति तथा क्रम भी बताया है।

दूसरे आह्निक में विशिष्ट प्रत्यक्षज्ञान का प्रतिपादन हुआ है।

नवें अध्याय के प्रथम आह्निक में योगिप्रत्यक्ष, अयोगिप्रत्यक्ष का निरूपण, कारण, स्वरूप ओर लक्षण के द्वारा किया जाता है।

दूसरे आह्निक में प्रत्यक्षज्ञान और अनुमान से उत्पन्न हुआ लैङ्गिक ज्ञान इन दोनों में भेद प्रदर्शित कर प्रमाणों के दो भाग किये हैं। दशमाध्याय के प्रथम आह्निक में सुख-दुःख का परीक्षण किया है। दूसरे आह्निक में समवायी, असमवायी और निमित्त इन तीन कारणों को बताया है।

तुलनात्मक तालिका

वैशेषिक (कणाद)	न्याय (गौतम)
(१) अध्यात्म का सहायक बनने का प्रयत्न करना।	(१) तर्क की ही प्रधानता।
(२) तर्क के अनुकूल वेद प्रमाण। जैसे शरीर पाँच भौतिक न होकर एक ही भूत से निर्मित है।	(२) तर्क के अनुकूल वेद प्रमाण। जैसे दुःखाभाव ही मोक्ष है।
(३) छह पदार्थ मानते हैं।	(३) सोलह पदार्थ मानते हैं।
(४) प्रमाण दो हैं - प्रत्यक्ष और अनुमान।	(४) प्रमाण चार हैं -प्रत्यक्ष, अनुमान, उपमान और शब्द
(५) द्वित्व अपेक्षाबुद्धि से जन्य है।	(५) द्वित्व अपेक्षा बुद्धि से ज्ञाप्य है।
(६) पीलुपाकवादी	(६) पिठरपाकवादी
(७) 'विभाग' कर्मज और विभागज दोनों होता है।	(७) 'विभाग' कर्मज ही होता है।
(८) समवाय अतीन्द्रिय है और अनुमान का विषय है।	(८) 'समवाय' प्रत्यक्ष का विषय है।
(९) जीवात्मा अनुमेय है।	(९) जीवात्मा का मानस प्रत्यक्ष होता है।
(१०) तद्वचनादाम्नायस्य प्रामाण्यम् (तद् ईश्वरः)	(१०) ईश्वर का उल्लेख करते हैं। (ईश्वरः कारणपुरुषकर्माफल्य-दर्शनात्। ४।१।१९)

सांख्यदर्शन

सांख्यदर्शन के प्रतिपादक ग्रन्थ महर्षि कपिलप्रणीत 'सांख्यसूत्र' और 'तत्त्वसमाससूत्र' तथा श्रीईश्वरकृष्णप्रणीत 'सांख्यकारिका' आज उपलब्ध हैं। सांख्यसूत्र में छह अध्याय हैं, जिनमें कुल मिलाकर ५२७ सूत्र हैं तथा सांख्यकारिका में ७२ कारिकाएँ हैं और 'तत्त्वसमाससूत्र' में २५ सूत्र हैं।

भारतीय छह दर्शनों में 'सांख्यदर्शन' का महत्त्वपूर्ण स्थान है। कतिपय लोगों की धारणा है कि 'सांख्यदर्शन' निरीश्वरवादी है, किन्तु यह धारणा नितान्त भ्रमपूर्ण है। यह स्मरण रखना होगा कि सांख्यदर्शन में 'पुरुष' शब्द, 'पारिभाषिक' है। वह चेतनतत्त्व के लिये प्रयुक्त हुआ है। सांख्यदर्शन में 'चेतन' और 'जड़' दो ही मूलभूत तत्त्व स्वीकार किये गये हैं। इस दर्शन का मुख्य उद्देश्य तो 'प्रकृति' और उसके विकारों का विस्तृत विवेचन प्रस्तुत करना है। इसलिये 'जड़' तत्त्व के संक्षिप्त विकारतत्त्व गिनाकर पच्चीसवां 'पुरुष' अर्थात् चेतनतत्त्व बता दिया है। इसका अभिप्राय यह नहीं है कि 'पञ्चविश पुरुष' केवल 'जीवात्म चेतनतत्त्व' के लिये ही है। वास्तव में यह भी 'जड़वर्ग' के समान 'चेतनवर्ग' है, जो दो में विभाजित है- 'परमात्मपुरुष' और 'जीवात्मपुरुष'।

महर्षि कपिल के सांख्यसूत्र पर चार व्याख्याग्रन्थ उपलब्ध हैं-

(१) अनिरुद्धवृत्ति, (२) महादेव वेदान्तीप्रणीत 'सांख्यवृत्तिसार', (३) विज्ञानभिक्षुकृत 'सांख्यप्रवचनभाष्य' और नागेशभट्टरचित (४) 'लघुसांख्यसारवृत्ति'। उसी तरह 'तत्त्वसमाससूत्रों' पर भी 'सांख्यतत्त्वविवेचन', 'तत्त्वयाथार्थ्यदीपन' नाम के व्याख्याग्रन्थ हैं। चौखम्बा वाराणसी से प्रकाशित 'सांख्यसंग्रह' नामक पुस्तक में भी कतिपय लघुकाय ग्रन्थों का समावेश किया गया है। 'सांख्यकारिका' पर अनेक व्याख्याओं के रहते हुए भी वाचस्पति मिश्र की व्याख्या सर्वत्र सर्वमान्य है। सांख्यदर्शन का कहना है कि प्रकृति-पुरुष के विवेकज्ञान से मानव कृतार्थ होता है। सांख्यदर्शन का मुख्य लक्ष्य त्रिविध दुःखों की अत्यन्त निवृत्ति करना है। यह आत्यन्तिक दुःखनिवृत्ति 'विवेकज्ञान' से ही हो सकती है।

सांख्यदर्शन ने 'पुरुष' का अनेकत्व स्वीकार किया है। यह पुरुष 'अपरिणामी' है। यह पुरुष 'त्रिगुणरहित' होने से उसका 'कैवल्य' सिद्ध होता है। त्रिविध दुःखों के अत्यन्ताभाव को ही 'कैवल्य' कहते हैं।

सांख्यदर्शन का कहना है कि जगत् का मूलकारण अचेतन-महत्तत्त्व से लेकर सूक्ष्मतक जो कार्यसमुदाय है, उसे 'लिङ्ग' कहा गया है। प्रकृति-पुरुष के संयोग से 'लिंग', चेतन-सा प्रतीत होता है। और 'पुरुष' उदासीन रहता हुआ भी 'कर्ता' सा प्रतीत होता है। वस्तुतः 'कर्तृत्व' धर्म तो 'गुणों' का है। 'पुरुष' मुझे (प्रकृति को) देखे, यह इच्छा 'प्रधान' (प्रकृति) की रहती है। 'प्रकृति' (प्रधान) भोग्य है। उसकी भोग्यता, भोक्ता (पुरुष) के बिना संभव नहीं हो सकती। अतः उसे 'पुरुष' की अपेक्षा रहती है, उसी तरह 'पुरुष' को भी अपने कैवल्य के लिए 'प्रकृति' (प्रधान) की अपेक्षा रहती है। उस कारण 'प्रधान' से एकरूप हुआ 'पुरुष', 'प्रकृति' में स्थित 'त्रिविध दुःखों' को अपने में ही स्थित समझता है। अर्थात् उसे यह भ्रान्त धारणा हो जाती है कि 'उन त्रिविध दुःखों का भोक्ता, 'स्वयं मैं' ही हूँ। इस भ्रान्त धारणा के कारण ही वह त्रिविध दुःखों से मुक्त होने की (कैवल्य की) इच्छा करता है। कार्य-कारण के सम्बन्ध में सांख्यदर्शन 'सत्कार्यवाद' को अपनाता है। सभी कार्य सूक्ष्मरूप से अपने कारण में विद्यमान रहते हैं। सांख्य के परिणामवाद की यह विशेषता है कि वह 'पुरुष' के मोक्षसाधन के लिए होता है। सांख्यदर्शन के अनुसार बन्धन, मोक्ष, और

पुनर्जन्म 'पुरुष' के नहीं होते। विभिन्न पुरुषों से सम्पृक्त हुई 'प्रकृति' ही-पुनर्जन्म बन्धन और मोक्ष की भागिनी होती है। तथापि सेना का जय-पराजय 'राजा' में उपचरित किया जाता है। उसी तरह भोग और अपवर्ग, प्रकृतिगत होते हुए भी अविवेक के कारण 'पुरुष' से सम्बद्ध किये जाते हैं। इस अविवेक को हटाना ही बुद्धि का कार्य है। अन्यान्य आस्तिक दर्शनों की तरह सांख्यदर्शन भी कर्मसिद्धान्त, पुनर्जन्म और मोक्ष को मानता है। तथापि उसकी विशेषता यह है कि वह 'कर्मों' का सम्बन्ध सत्त्वादि तीन गुणों से जोड़ता है। पुनर्जन्म के सम्बन्ध में भी उसका कहना है कि एक स्थूल शरीर से दूसरे स्थूल शरीर में 'आत्मा' नहीं जाता है, अपितु 'लिंग शरीर' जाता है।

प्रत्येक पुरुष के साथ 'लिंग शरीर' का सम्बन्ध अनादिकाल से है। यह सम्बन्ध 'अविवेकमूलक' है, किन्तु 'विवेक' होने पर वह समाप्त हो जाता है। सांख्यदर्शन के अनुसार बुद्धि (चित्त), प्रकृति का ही परिणाम है। यह दर्शन 'प्रकृति' कों नित्य मानता है। सांख्यदर्शन का कहना है 'पुरुष' के बन्धन का कारण उसका 'प्रकृति' (बुद्धि) से तादात्म्य का अनुभव करना है। तथापि यह जिज्ञासा उत्पन्न होती है कि यदि 'पुरुष' निर्गुण और विकारशून्य है तो उसे 'बन्धन' प्राप्त होना संभव ही नहीं है, तब बन्धन से मुक़्ति होने का प्रश्न ही नहीं उठ सकता, अतः 'पुरुष' के मोक्ष (मुक्ति) के लिये 'प्रकृति' की प्रवृत्ति को बताना व्यर्थ ही है।

किन्तु उक्त जिज्ञासा का समाधान कठिन नहीं है। 'पुरुष' न बद्ध होता है, न मुक्त होता है और न संसार को प्राप्त करता है। अनेक पुरुषाश्रिता 'प्रकृति' ही संसार करती है, बद्ध होती है और मुक्त होती है। स्वामी पर आरोपित जय-पराजय के समान प्रकृति-पुरुष के सम्बन्ध में अविवेक रहने से प्रकृति के ही भोग-मोक्ष को पुरुष के साथ जोड़ दिया जाता है। तत्त्वज्ञान को छोड़कर शेष बचे धर्म-अधर्म, ऐश्वर्य-अनैश्वर्य आदि सत्त्वगुण प्रधान बुद्धि में ही रहते हैं। अणिमा आदि अष्टसिद्धियाँ भी बुद्धि में ही रहती हैं। विवेकज्ञान भी बुद्धि में ही उत्पन्न होता है। मुक्ति तो 'प्रकृति' की ही होती है। उसके मुक्तिं पाने से 'पुरुष' अपने स्वरूप में स्थित हो पाता है।

योगदर्शन

यह योगदर्शन सूत्ररूप है। इन सूत्रों के रचयिता महर्षि पतञ्जलि हैं। इन्होंने १९५ सूत्रों में सम्पूर्ण योगदर्शन को विभाजित किया है। प्रस्तुत दर्शन के चार पाद हैं। प्रथम पाद में 'योग' का लक्षण 'योगः चित्तवृत्तिनिरोधः' बताया है। तदन्तर 'समाधि' का सविस्तर निरूपण किया है। इसलिये इस प्रथमपाद को 'समाधिपाद' के नाम से कहा गया है। इस पाद में सूत्रसंख्या (५१) इक्यावन है।

द्वितीय पाद में व्युत्थित चित्त को समाहित करने हेतु 'तपःस्वाध्याय' और 'ईश्वर-प्रणिधान' रूप क्रियायोग के द्वारा यम-नियमादि पाँच साधनों को बताया गया है। ये सब बहिरंग सा धन हैं। इस पाद में सूत्रसंख्या (५५) पचपन है।

तृतीय पाद में 'धारणा', 'ध्यान', और 'समाधि' रूप तीन अन्तरंग-साधनों को बताया गया है। इन साधनों से अवान्तर फलों के रूप में अनेक विभूतियाँ प्राप्त होती हैं, इसलिये इस पाद को 'विभूतिपाद' के नाम से कहा गया है। इस पाद में सूत्रसंख्या (५५) पचपन है। चतुर्थ पाद में 'जन्म', औषधि, मंत्र, तप और समाधि से प्राप्त होने वाली पाँच सिद्धियों का सविस्तर वर्णन किया गया है। तदनन्तर प्रस्तुत शास्त्र का मुख्य प्रयोजन 'कैवल्य' प्राप्ति बताई गई है। इसलिये इस पाद को 'कैवल्यपाद' के नाम से कहा गया है। इस पाद में सूत्रसंख्या (३४) चौतीस है। पातञ्जल योगदर्शन के स्थूलस्वरूप का-यही परिचय है।

योगशास्त्र का प्रमुख सूत्र 'योगश्चित्तवृत्तिनिरोधः' है। सत्त्वादिगुणों के तर-तमभाव से 'चित्तवृत्ति' में तारतम्य उत्पन्न होता है। उस कारण वह 'बहिर्मुख' और 'अन्तर्मुख' भी होता रहता है। तदनुसार 'चित्त' की पाँच भूमियाँ (अवस्थायें) हुआ करती हैं।

योग शास्त्र में चित्त की 'एकाग्र' और 'निरुद्ध' इन दो अवस्थाओं का ही विचार किया गया है। 'चित्त' जब संपूर्णतया निरुद्ध हो जाता है, तब तीन गुणों से उत्पन्न होने वाली शांत, घोर, और मूढ वृत्तियों का उदय उसमें नहीं होता है। असम्प्रज्ञात समाधि की अवस्था - पूर्णतया प्राप्त होने पर 'आत्मा' अर्थात् 'द्रष्टा' केवल 'चैतन्य' स्वरूप से ही स्थित रहता है। 'आत्मा' स्वभावतः निर्विकार होने पर भी विकार 'चित्त' में हुआ करते हैं। उस कारण (आत्मा), चित्त की तत्तद्वृत्तियों की सरूपता को प्राप्त हुआ सा अविद्यादोष के कारण प्रतीत होता है। यद्यपि निरोध करने योग्य वृत्तियाँ असंख्य हैं, तथापि पाँच ही वृत्तियाँ मुख्य हैं। अज्ञ मनुष्य में ये पाँच वृत्तियाँ क्लेशकारक हुआ करती हैं। किन्तु जीवनमुक्त के लिये वे वृत्तियाँ क्लेशकारक नहीं होतीं।

समाधि, 'सम्प्रज्ञात' और 'असम्प्रज्ञात' भेद से दो प्रकार की होती हैं। 'सम्प्रज्ञात' समाधि में ध्येयपदार्थ का स्वरूप अच्छी प्रकार से समझ में आ जाता है। इस समाधि में - ध्यान करने वाले का 'चित्त', वृत्तिरहित न होकर ध्येय वस्तुविषयक 'वृत्ति' बनी रहती है। इसीलिये इस समाधि को - 'सबीज समाधि' कहा गया है। अन्तःकरण की एक विशेष प्रकार की भावना को ही 'समाधि' शब्द से कहा जाता है। समस्त वृत्तियों का लय होकर केवल संस्कारमात्र शेष रहने वाले चित्त के निरोध को असम्प्रज्ञात समाधि कहा जाता है। पर-वैराग्य के सतत अभ्यास करने से यह समाधि हुआ करती है। पर-वैराग्य में चिन्तनीय कोई वस्तु नहीं होती, और इस समाधि में कोई ध्येय वस्तु नहीं होती।

वैराग्य और अभ्यास की दृढता के कारण 'चित्त', निर्विषय हो जाता है, तब उससे 'वृत्तियों' की उत्पत्ति का होना बन्द हो जाता है। वृत्तिरहित हुआ 'चित्त', मृतवत् पड़ा रहता है। इस समाधि में संसार के बीजभूत संस्कारों का ही नाश हो जाने से इसे 'निर्बीज समाधि' के नाम से भी कहा जाता है।

उपायप्रत्यय और भवप्रत्यय के भेद से 'असम्प्रज्ञात' योग (समाधि) दो प्रकार का होता है। समाधि के अभ्यास में किसी प्रकार के विक्षेप तथा उपद्रव से बाधा न होने के

लिये 'ईश्वर' का चिन्तन सतत करते रहना चाहिये। प्राणायाम का अभ्यास करते रहना चाहिये। 'सबीज समाधि' में चित्त की प्रज्ञा 'सत्य' का ही ग्रहण करता है, विपरीत ज्ञान रहता ही नहीं। इसीलिये उस प्रज्ञा को 'ऋतंभरा' प्रज्ञा कहा गया है। इस प्रज्ञा से क्रमशः पर-वैराग्य के द्वारा 'निर्बीज समाधि' का लाभ होता है। उस अवस्था में 'आत्मा' केवल अपने स्वरूप में ही स्थित रहता है। तब 'पुरुष' को 'मुक्त' समझना चाहिये।

मीमांसादर्शन

वेद के दो भाग हैं। प्रथम भाग में कर्मकाण्ड बताया गया है, जिससे अधिकारी मनुष्य की प्रवृत्ति होती है। द्वितीय भाग में ज्ञानकाण्ड बताया गया है, जिससे अधिकारी मनुष्य की निवृत्ति होती है।

पूर्वमीमांसा दर्शन में वेद के कर्मकाण्ड भाग पर विचार किया गया है और उत्तरमीमांसा अर्थात् वेदान्तशास्त्र में वेद के ज्ञानकाण्ड भाग पर विचार किया गया है। कर्मकाण्डभाग पर महर्षि जैमिनि ने विचार किया है और ज्ञानकाण्डभाग पर महर्षि बादरायण व्यास ने विचार किया है।

पूर्वमीमांसा दर्शन में अनुष्ठानोपयोगी धर्म तथा अधर्म का विविध दृष्टिकोणों से विचार किया गया है। सभी को अभीष्ट प्रतीत होने वाले स्वर्गादिफल के साधन को 'धर्म' कहा गया है। अतएव 'याग' आदि को धर्म की कोटि में माना जाता है। और कलञ्जादि भक्षण को मरणादि अनिष्टरूप दुःख का साधन होने से 'अधर्म' माना जाता है।

इन धर्म-अधर्मों का ज्ञान, 'वेद, स्मृति, शिष्टाचार से होता है। मन्त्र तथा ब्राह्मण दोनों को ही 'वेद' शब्द से कहा जाता है-'मन्त्रब्राह्मणयोर्वेदनामधेयम्'। मंत्रों से अनुष्ठानकालीन पदार्थों का स्मरण होता है तथा विधायक वाक्य को 'ब्राह्मण' कहा जाता है। ब्राह्मणवाक्य अनेक प्रकार के होते हैं। तथाहि-(१) कर्मोत्पत्तिवाक्य, (२) गुणवाक्य, (३) फलवाक्य, (४) फलार्थ गुणवाक्य, (५) सगुण कर्मोत्पत्तिवाक्य।

विहित-निषिद्ध कर्मों की नश्वरता को देखकर कालान्तर में मिलने वाले फल के साथ उनके सम्बन्ध को जोड़ने के लिये कर्म और फल के मध्य ''अपूर्व' की कल्पना की गई है। उस अपूर्व के द्वारा ही यागादिकर्मों में स्वर्गफलसाधनता उपपन्न होती है, यागादिकों में साक्षात् स्वर्गफल साधनता नहीं है। इसी 'अपूर्व' को 'फलापूर्व' शब्द से कहा गया है। उस 'फलापूर्व' की उत्पत्ति, 'सर्वांगविशिष्ट प्रधानकर्म' से ही होती है। द्रव्य और देवता दोनों का संबंध 'याग' के अतिरिक्त अन्य किसी भी क्रिया में संभव नहीं है। अतएव 'देवतोद्देशेन द्रव्यत्यागो यागः' कहकर 'याग' का परिचय दिया जाता है।

सम्पूर्ण अंगों के सहित विधि को 'प्रकृति' और समग्र अंगरहित विधि को 'विकृति' कहा गया है। इन दोनों से-भिन्न प्रकार की विधि को 'दर्वीहोम' कहा गया है।

अपूर्वविधि, नियमविधि, परिसंख्याविधि के भेद से विधि के तीन प्रकार दृष्टिगोचर होते

हैं। कर्मों के अंगांगिभाव का बोध छह प्रमाणों से होता है। उन छह प्रमाणों में पूर्व-पूर्व प्रमाण प्रबल माना जाता है। जो परार्थ होता है उसे 'अंग' कहते हैं। अतएव दर्शपूर्णमास याग की पूर्ति के लिये 'प्रयाज' की प्रवृत्ति होने से प्रयाज को दर्शपूर्णमास का 'अंग' कहा जाता है। 'प्रयाज' की प्रवृत्ति 'स्वतंत्र' नहीं होती है। ये अंग भी दो प्रकार के होते हैं- (१) संनिपत्योपकारक और (२) आरादुपकारक। जो अंग, साक्षात् या परंपरया प्रधानयाग के शरीर को निष्पन्न कर उसके द्वारा तदुत्पत्त्यपूर्व के उपयोग में आता है, उसे संनिपत्योपकारक अंग कहा जाता है। जैसे ब्रीहि आदि द्रव्य, तत्संयुक्त, अवहनन-प्रोक्षणादि कार्य, अग्नि आदि देवता, तत्संयुक्त याज्यानुवाक्यावचनादि - ये सब संनिपत्योपकारक अंग हैं।

स्वसंबद्ध अपूर्व के उत्पादक अंगों को 'आरादुपकारक अंग' कहते हैं। जैसे - प्रयाज, अनुयाज, आज्यभाग, आदि। ये आरादुपकारक अंग, 'द्रव्य या देवता' के संस्कारक नहीं हैं, अपितु स्वयं अपने में ही 'अदृष्ट' उत्पन्न करते हैं।

साधारणतया अर्थकर्म और गुणकर्म के भेद से 'कर्म' के दो प्रकार बताये गये हैं। जो 'कर्म', आत्मगत अपूर्व उत्पन्न करते हैं, उन्हें 'अर्थकर्म' कहते हैं। जैसे - अग्निहोत्रकर्म, दर्शपूर्णमासकर्म, प्रयाजकर्म आदि। जिन कर्मों से संस्कार उत्पन्न होता है, उन कर्मों को 'गुणकर्म' कहते हैं। यह गुणकर्म भी उपयुक्तसंस्कारक और उपयोक्ष्यमाणसंस्कारक भेद से दो प्रकार का बताया गया है। इनमें से उपयुक्त संस्कारक कर्म को ही 'प्रतिपत्तिकर्म' कहते हैं। यह प्रतिपत्तिकर्म भी प्रधानयाग के पश्चात्, प्रधानयाग के समय और प्रधान-याग के पूर्व होने से तीन प्रकार का होता है।

उपयोक्ष्यमाणसंस्कार भी अनेक प्रकार का होता है-(१) साक्षात् विनियुक्त पदार्थ का संस्कार, (२) साक्षात् विनियुक्त पदार्थ पर उपकार करने वाले पदार्थ का संस्कार, (३) और जिसका विनियोग किया जा रहा है, उसका संस्कार। निष्कर्ष यह है कि 'अर्थकर्म' में द्रव्य की अपेक्षया 'कर्म' का प्राधान्य रहता है, और द्रव्य में गुणत्व रहता है। तथा 'गुणकर्म' में द्रव्य की प्रधानता और 'कर्म' की गौणता होती है। 'गुणकर्म' के भी उत्पत्ति, आप्ति, विकृति और संस्कृति के भेद से चार प्रकार होते हैं।

(१) अग्नि का आधान- उत्पत्ति संस्कार है।

(२) 'स्वाध्यायोऽध्येतव्यः' - इस विधि से प्राप्त हुए अध्ययन के द्वारा 'स्वाध्याय' की प्राप्ति होती है, अतः यह 'आप्ति' संस्कार है।

(३) 'व्रीहीनवहन्ति' इस विधि के कारण व्रीहियों के तुषों का विमोक होता है, अर्थात् तुषविमोकरूप विकार उत्पन्न होता है, उस कारण 'अवहनन'-यह विकृति संस्कार है।

(४) 'व्रीहीन् प्रोक्षति'-इस विधि से विहित 'प्रोक्षण' से 'व्रीहियों' का संस्कार होता है। इसलिये 'प्रोक्षण' को संस्कृतिरूप गुणकर्म कहा जाता है। उपरि निर्दिष्ट चार उदाहरणों में से 'आधान' और 'अध्ययन' ये दोनों स्वतंत्र गुणकर्म हैं। ये किसी

'क्रतु' के अंग नहीं हैं। किन्तु 'प्रोक्षणादि', क्रत्वंग गुणकर्म हैं। नित्य-नैमित्तिक और काम्य-के भेद से यह अर्थ कर्म भी तीन प्रकार का है।

लौकिक वाक्यों की अपेक्षा वैदिक वाक्यों में कुछ विशेषता रहती है। लौकिक व्यवहार में किसी को किसी कार्य में प्रवृत्त कराने के लिये कोई अन्य पुरुष 'प्रवर्तक' रहता है। किन्तु 'वेद', अपौरुषेय रहने से वेद के द्वारा प्रवृत्ति कराने में किसी 'पुरुष' की कल्पना नहीं की जा सकती। तथापि विध्यर्थक शब्द से प्रेरणा (प्रवर्तना) तो प्राप्त होती ही है। यह वैदिक प्रेरणा, विध्यर्थक शब्द में ही रहती है। इसलिये उस प्रेरणा को 'शाब्दी भावना' के नाम से कहा जाता है। प्रेरणारूप शाब्दी भावना के पश्चात् 'प्रवृत्ति' रूप आर्थी भावना होती है। दोनों भावनाओं में साध्य, साधन और इतिकर्तव्यता' नामक तीन अंश हुआ करते हैं। यागादिकर्मों का नाम-निर्धारण भी शास्त्रोक्त तत्प्रख्यादि हेतुओं के आधार पर ही किया जाता है। वेद का अर्थवाद भाग, विधेय का प्राशस्त्य बताकर उसके साथ जुड़ जाता है। कहीं-कहीं सन्दिग्ध अर्थ का निर्णय भी कर देता है। मन्त्रों को भी दृष्टार्थ माना गया है, किन्तु उनके 'उच्चारण नियम' को अदृष्टार्थ माना जाता है।

निष्कर्ष यह है कि 'यज्ञेन यज्ञमयजन्त देवाः' के अनुसार सृष्टि-रचना, कर्म पर ही आधारित है। 'कर्मणैव हि संसिद्धिमास्थिता जनकादयः' सफलता सर्वदा कर्म से प्राप्त होती है। मीमांसादर्शन के अनुसार 'जगत्' को मिथ्या नहीं माना जाता, अपितु वह 'सत्य' है। यह दर्शन बाह्यार्थसत्तावादी है।

इस नवम न्यायखण्ड के प्रकाशन में, सर्वप्रथम मैं प्रधान सम्पादक **पद्मभूषण आचार्य बलदेव उपाध्याय** जी के प्रति अपना विनम्र आभार व्यक्त करता हूँ, जिनके सफल निर्देशन में इस ग्रन्थ को वर्तमान रूप प्राप्त हुआ है। इस प्रसङ्ग में भाषा विभाग, उत्तर प्रदेश के अधिकारियों तथा संस्कृत संस्थान की कार्यकारिणी समिति के सदस्यों के प्रति भी कृतज्ञ हूँ जिनका अमूल्य सहयोग प्रशंसनीय है। संस्कृत संस्थान के निदेशकचर **श्री मधुकर द्विवेदी** तथा वर्तमान निदेशिका **डॉ. (श्रीमती) अलका श्रीवास्तवा** विशेषतः साधुवाद के पात्र हैं, जिनके उत्साहवर्धन से यह ग्रन्थ पाठकों के समक्ष प्रस्तुत हो सका है।

मैं उन सभी सारस्वत मनीषियों के प्रति आभारी हूँ जिनके प्रत्यक्ष अथवा परोक्ष सहयोग से यह ग्रन्थ निर्विघ्न रूप से प्रकाशित हुआ है। आशा है इस ग्रन्थ के अध्ययन से दर्शन तत्व के जिज्ञासु पाठकों को विशेष लाभ होगा। इति शम्।

माघशुक्ल पञ्चमी
विक्रम सं. २०५३

गजानन शास्त्री मुसलगाँवकर
वाराणसी

संस्कृत वाङ्मय का बृहद् इतिहास

न्याय-खण्ड : विषय-सूची

द्वितीय भाग

प्रथम प्रकरण

द्वितीय प्रकरण

तृतीय प्रकरण

चतुर्थ प्रकरण

पञ्चम प्रकरण

प्रथम परिच्छेद

द्वितीय परिच्छेद

तृतीय परिच्छेद

चतुर्थ परिच्छेद

प्रथम अध्याय

विषय एवं लेखक संकेत

विषय	लेखक
न्यायदर्शन :	डॉ. किशोर नाथ झा : उपाचार्य गङ्गानाथ झा केन्द्रीय संस्कृत विद्यापीठ, आजाद पार्क, इलाहाबाद-२
वैशेषिक दर्शन :	डॉ. चक्रधर विजलवान : एन.डी. ५६, विशाखा इन्क्लेव, प्रीतमपुरा, नई दिल्ली
सांख्यदर्शन :	डॉ. वी. कामेश्वर राव : तुलनात्मक धर्म एवं दर्शन विभाग, रविशङ्कर विश्वविद्यालय, रायपुर (मध्य प्रदेश)
योगदर्शन :	डॉ. विमला कर्नाटक : प्रोफेसर, संस्कृत विभाग काशी हिन्दू विश्वविद्यालय, वाराणसी-५
मीमांसादर्शन :	डॉ. गजानन शास्त्री मुसलगाँवकर : १३-बी, दीनदयाल नगर, निकट दुर्गाकुण्ड, वाराणसी - २२१०१०

न्यायशास्त्र का इतिहास

उपक्रम

कोऽयं ललाटतटनेत्रपुटस्य गर्वात्
खर्वी करोति जगदित्यभिधाय शम्भो ।
यः साभ्यसूयमकरोच्चरणेऽक्षिलक्ष्मीं
जीयात् स गौतममुनिर्मुनिवृन्दवन्द्यः ।।[1]

वेद में सांसारिक बन्धनों से मुक्ति के लिए आत्मदर्शन या तत्वसाक्षात्कार अवश्यकर्तव्य के रूप में निर्दिष्ट है। बृहरदारण्यक उपनिषद का कहना है कि पहले आत्मा आदि पदार्थो का शास्त्र द्वारा श्रवण रूप उपासना, पुनः हेतु द्वारा मनन अर्थात् विवेचन रूप उपासना और पश्चात् निदिध्यासन-एक चित्त होकर ध्यान रूप उपासना करनी चाहिए।[2]

आत्मदर्शन के साधन-मनन रूप उपासना-सम्पादनार्थ मुख्यतः न्यायशास्त्र का आविर्भाव हुआ। चूँकि श्रवण के पश्चात् मनन का विधान है, अतः इस शास्त्र की प्रक्रिया को शास्त्रों में **अन्वीक्षा** कहा गया है। अनु अर्थात् श्रवणमनु, ईक्षा दर्शनं मननम् इति अन्वीक्षा - यही उक्त पद की व्युत्पत्ति है। श्रवण के बाद युक्ति द्वारा आत्मा आदि पदार्थो की ईक्षा-दर्शन-मनन अर्थात् शास्त्रानुमत रीति से अनुमान करना ही अन्वीक्षा है।

अभिधान

इसी अन्वीक्षा के निर्वाहार्थ प्रकाशित विद्या **आन्वीक्षिकी** नाम से प्रसिद्ध हुई। प्रत्यक्ष और आगम के अविरोधी अनुमान **अन्वीक्षा** है।[3] **न्यायविद्या** या **न्यायशास्त्र** इसका

---

१. यह पद्य भुवनेश्वर के अनन्तवासुदेव के मन्दिर में उत्कीर्ण है।

२. आत्मा वा अरे द्रष्टव्यः श्रोतव्यो मन्तव्यो निदिध्यासितव्यो मैत्रेयूयात्मना वा अरे दर्शनेन श्रवणेन मत्या वा विज्ञानेनेदं सर्व विज्ञातम् ।(**बृह. उप. ४.२.५१**)
श्रोतव्यः पूर्वमाचार्यत आगमतश्च । पश्चान्मन्तव्यस्तर्कत इति (**शाङ्करभाष्यम्** ।)
श्रोतव्यः श्रुतिवाक्येभ्यो मन्तव्यश्चोपपत्तिभिः ।
मत्वा च सततं ध्येय एते दर्शनहेतवः ।।
-प्रो. तङ्गास्वामी ने अपनी दर्शनमञ्जरी में मानव उपपुराण अध्याय ६ का पद्य कहा है।
तत्त्वचिन्तामणि में, न्यायतत्त्वालोक पृ.२ में तथा विवरणप्रमेयसंग्रह पृ.२ में यह पद्य उल्लिखित है।

३. प्रत्यक्षागमाभ्यामीक्षितस्यान्वीक्षणमन्वीक्षा तया प्रवर्तत इत्यान्वीक्षिकी न्यायविद्या न्यायशास्त्रम् (**न्यायभाष्य १.१.१**)

नामान्तर है। इसे समझने के लिए इसके प्रतिपाद्य सभी पदार्थों का परिज्ञान आवश्यक है, जिन्हें यह विद्या प्रकाशित करती है।

हेतुविद्या, हेतुशास्त्र, युक्तिविद्या, युक्तिशास्त्र, तर्कविद्या तथा तर्कशास्त्र आदि इस आन्वीक्षिकी विद्या के नामान्तर हैं। चूँकि यहाँ अनुमान की प्रधानता है और अनुमान का मुख्य अवयव है हेतु, अतः हेतुविद्या आदि इसके अन्वर्थक नाम हैं। इसी तरह युक्ति एवं तर्क का साङ्गोपाङ्ग विवेचन यहाँ प्रमुख रूप से होता है, अतः तर्कशास्त्र या युक्तिशास्त्र आदि नाम भी इसका सङ्गत है। परीक्षित प्रमाणों के आधार पर ही प्रमेय का यहाँ प्रतिपादन किया जाता है, अतः प्रमाणशास्त्र भी इसे कहते हैं। 'प्राधान्येन व्यपदेशाः भवन्ति' इस सूक्ति के आधार पर इसकी प्रमाणशास्त्रता सिद्ध है। यहाँ प्रमाण का विवेचन प्रमुख रूप से किया गया है।

इस आन्वीक्षिकी का अपना एक अलग वैशिष्ट्य है कि यह अध्यात्म विद्या होकर भी शास्त्रान्तर के परिज्ञानार्थ प्रक्रिया का निर्देश कर प्रदीप की तरह उपकारिका होती है। अत एव प्रक्रियाशास्त्र भी इसे कहते हैं। आचार्य उदयन ने कहा है- 'यावदुक्तोपपन्न इति नैयायिकाः'[1] - जितना कहने से विषय स्पष्टतः समझ में आ जाए, नैयायिक उतना अवश्य कहता है, अर्थात् विषय (प्रतिपाद्य) का परिशुद्ध रूप में परिज्ञान इस शास्त्र का लक्ष्य रहा है। ठीक यही बात न्यायभाष्य में कही गयी है। जितने शब्दसमूह के कथन से साधनीय अर्थ की सिद्धि होती है उस शब्दसमूह के प्रतिज्ञा आदि पाँच अवयव कहे गये हैं, जिसे परमन्याय कहते हैं।[2]

यद्यपि श्रीमद्भागवत में प्रसिद्ध न्यायशास्त्र से भिन्न केवल अध्यात्मविद्या-विशेष रूप अर्थ में इस 'आन्वीक्षिकी' विद्या का उल्लेख मिलता है। कहा गया है कि भगवान् के षष्ठ अवतार दत्तात्रेय ने अलर्क और प्रह्लाद आदि को आन्वीक्षिकी रूपा अध्यात्मविद्या का उपदेश दिया था-

षष्ठमत्रेरपत्यत्वं वृतः प्राप्तोऽनसूयया।
आन्वीक्षिकीमलर्काय प्रह्लादादिभ्य ऊचिवान्।। [3]

यहाँ आन्वीक्षिकी की व्याख्या श्रीधरस्वामी की है। तथापि न्यायभाष्य में वात्स्यायन ने स्पष्ट कहा है कि आन्वीक्षिकी का व्युत्पत्तिलभ्य अर्थ यही न्यायशास्त्र है।

---

१. **न्यायकुसुमाञ्जलि** आरम्भिक उपक्रम अंश।

२. साधनीयार्थस्य यावति शब्दसमूहे सिद्धिः परिसमाप्यते
तस्य पञ्चावयवाः प्रतिज्ञादयः समूहमपेक्ष्यावयवा उच्यन्ते।
तस्य पञ्चावयवाः प्रतिज्ञादयः सोऽयं परमो न्याय इति। (**न्यायभाष्य** १.१.१)

३. **भागवत** १.२.११

परिचय

यहाँ प्रश्न यह उठता है कि प्रमाण तथा प्रमेय के विवेचन से ही सभी मोक्षोपयोगी पदार्थों का परिज्ञान संभव है ही पुनः संशय आदि चौदह पदार्थों का विवेचन क्यों? इसके उत्तर में न्यायभाष्यकर ने स्पष्ट कहा है कि उपनिषद् आदि अध्यात्मविद्या से इसमें पार्थक्य दिखाने के लिए उन संशय आदि चौदह पदार्थों का प्रतिपादन भी यहाँ आवश्यक है।[1] चूँकि वेद, वार्ता तथा दण्डनीति से भिन्न चतुर्थी विद्या के रूप में इसकी प्रतिष्ठा है, अतः इसके असाधारण प्रतिपाद्य उक्त संशय आदि चौदह पदार्थ यहाँ विवेचित हुए हैं। प्रस्थान के भेद से विद्या में भिन्नता होती है, और प्रस्थान विद्या के अपने असाधारण प्रतिपाद्य होते हैं। चूँकि संशय आदि चौदह पदार्थों का विवेचन न्यायशास्त्र में किया गया है, अतः शास्त्रान्तर से इसका पार्थक्य अवश्य सिद्ध होता है। न्यायवार्त्तिक में आचार्य उद्योतकर ने भी इसकी पुष्टि में कहा है कि न्यायदर्शन में यदि संशय आदि चौदह पदार्थों का विवेचन नहीं होता तो यह चतुर्थी विद्या नहीं कहलाती, बल्कि त्रयी के अन्तर्गत अध्यात्मविद्या के रूप में प्रतिष्ठित होती।[2] निष्कर्ष यह हुआ कि संशय आदि पदार्थों के विवेचन के कारण शास्त्रों में चतुर्थी विद्या के रूप में निर्दिष्ट यह आन्वीक्षिकी गौतमीय न्यायदर्शन ही है कोई अन्य विद्या नहीं।

प्राचीनता

इस न्यायशास्त्र की उत्पत्ति कब हुई- यह कहना तो कठिन है, किन्तु इतना अवश्य कहा जा सकता है कि वह भूमि भारतवर्ष ही है, जहाँ इसका उद्भव हुआ। काश्मीर के राजा शाङ्करवर्मा के धर्मसचिव नैयायिक जयन्तभट्ट ने (खृ. ९ शतक) न्यायमञ्जरी में कहा है कि सृष्टि के आदि से ही वेद की तरह न्यायदर्शन आदि की प्रवृत्ति देखी जाती है। किसी ने इसे संक्षिप्त करके कहा तो किसी ने उसी को विस्तारपूर्वक समझाया। अतएव उनलोगों को इस शास्त्र का कर्ता मान लिया गया[3] वस्तुस्थिति के विचार करने पर यह बात सङ्गत प्रतीत होती है। ऋग्वेद के सूक्तो में युक्तिवाद का आभास मिलता है।[4] ब्रास्मण ग्रन्थों में इसका प्रयोग देखा जाता है।[5] उपनिषदों में तत्त्वज्ञान के विचार के समय इस

---

१. इमास्तु चतस्रो विद्याः पृथक् प्रस्थानाः प्राणभृतामनुग्रहायोपदिश्यन्ते। यासां चतुर्थीयमान्वीक्षिकी न्यायविद्या। तस्याः पृथक् प्रस्थानाः संशयादयः पदार्थाः । येषां पृथग्वचनमन्तरेणाध्यात्मविद्यामात्रमियं स्यात् यथोपनिषदः। १.१.१ **न्या. भा.**

२. तस्याः संशयादि प्रस्थानमन्तरेणाध्यात्मविद्यामात्रमियं स्यात्। तस्मात् पृथगुच्यन्ते १.१.१

३. आदिसर्गात् प्रभृतिवेदवदिमा विद्याः प्रवृत्ताः। संक्षेपविस्तरविवक्षया तु तांस्तान् कर्तृना चक्षते इति **(न्यायमञ्जरी पृ. ५)**

४. **ऋग्वेद** १.१६४

५. अस्यवामस्य पलितस्य होतुः।

युक्तिवाद का विस्तार से व्यवहार किया गया है।[१] रामायण, महाभारत, भागवत तथा मनुस्मृति आदि धर्म-ग्रन्थों में इसका शास्त्र के रूप में उपयोग हुआ है।

रामायण के उत्तरकाण्ड में श्रीराम की यज्ञसभा में हेतुवाद में कुशल हेतुक अर्थात् नैयायिक विद्वान् को ससम्मान निमन्त्रित करने की बात कही गयी है।[२] महाभारत में निर्दिष्ट है कि नीति, धर्म और सदाचार की प्रतिष्ठा के लिए देवगण की प्रार्थना पर विधाता ने शतसहस्र अध्यायों को प्रकाशित किया। जहाँ धर्म, अर्थ, काम तथा मोक्ष आदि अनेक विषय तथा त्रयी, आन्वीक्षिकी, वार्ता और दण्डनीति आदि विविध विद्याएँ प्रकाशित हुईं।[३] भागवत् में प्रतिपादित है कि विश्वस्रष्टा के हृदयाकाश से व्याहृति और प्रणव के साथ आन्वीक्षिकी, त्रयी, वार्ता और दण्डनीति रूप चार विद्याएँ, उत्पन्न हईं।[४] यहीं यह भी कहा गया है कि बलराम और श्रीकृष्ण धनुर्वेद तथा राजनीति के साथ आन्वीक्षिकी विद्या का भी अध्ययन करते थे।[५] भगवान् मनु ने राज्य सञ्चालन के लिए शास्त्रान्तरों के साथ इस विद्या के अध्ययन पर भी बल दिया है।[६] याज्ञवल्क्य ने कहा है कि राजा को अपनी सभी प्रकार की दुर्बलताओं से बचने के लिए आन्वीक्षिकी, दण्डनीति, वार्ता और त्रयी की शिक्षा लेनी चाहिए।[७]

इसी तरह की बात गौतम के धर्मसूत्र में भी कही गयी है।[८] विष्णुपुराण में तथा

---

१. **छा.-उप.** के नारद-सनत्कुमार-संवाद में विद्याओं का विवरण देते समय 'वाकोवाक्य' पद का व्यवहार हुआ है, जिसकी व्याख्या शङ्कर भगवत्पादने तर्कशास्त्र की है। एवं **सुबालोपनिषद्** के द्वितीय खण्ड में वेद के साथ न्यायशास्त्र का भी उल्लेख हुआ है 'तस्यैतस्य महतो भूतस्य निःश्वसितमिवैतद् ऋग्वेदो यजुर्वेदः..........न्यायो मीमांसा धर्मशास्त्रीणीति'

२. "हेतूपचारकुशलान् हेतुकांश्च बहुश्रुतान् ८"। **बा.रा.** उ.का. ७।६४।८।
वाग्मिनः परस्परजिगीषया हेतुवादान् ।१।१४।१६। नावादकुशलो द्विजः।१।१४।२१।

३. ततोऽध्यायसहस्राणां शतं चक्रे स्वबुद्धिजम्।
यत्र धर्मस्तथैवार्थः कामश्चैवापि वर्णितः।।
त्रयी चान्वीक्षिकी चैव वार्ता च भरतर्षभ।
दण्डनीतिश्च विपुला विद्यास्तत्र निदर्शिताः। (**शा.प.** ५६.२६, ३३)

४. आन्वीक्षिकी त्रयी वार्ता दण्डनीतिस्तथैव च।
एवं व्याहृतयश्चासन् प्रणवो ह्यस्य दह्रतः।। **तृ.स्क.** १२.४४)

५. सरहस्यं धनुर्वेदं धर्मान् न्यायपथांस्तथा।
तथा चान्वीक्षिकीं विद्यां राजनीतिञ्च षड्विधाम्।। **दशमस्कन्ध** ८५.३८,
यहाँ न्यायपथ से मीमांसा और आन्वीक्षिकी से यह न्यायविद्या तर्कशास्त्र अभिप्रेत है।

६. त्रैविद्येभ्यस्त्रयीं विद्याद् दण्डनीतिञ्च शाश्वतीम्।
आन्वीक्षिकीञ्चात्मविद्यां वार्तारम्भांश्च लोकतः।। **मनु. स्मृ.** ७.४३

७. स्वरन्ध्रगोप्तान्वीक्षिक्यां दण्डनीत्यां तथैव च।

८. राजा सर्वस्येष्टे ब्राह्मणवर्जं साधुकारी स्यात्।
साधुवादी त्रय्यामान्वीक्षिक्यां चाभिविनीतः।। (**गौतमधर्मसूत्र**, अध्याय ११)

याज्ञवल्क्यस्मृति में विद्याओं की गिनती के समय न्यायविस्तर तथा न्यायशब्द से इस आन्वीक्षिकी का उल्लेख हुआ है।[1]

व्यापकता

फलतः इस विद्या की व्यापकता और महत्ता प्राचीन काल से ही निर्विवाद रूप से सिद्ध है। एक समय में यह शास्त्र अपने उत्कर्ष से अफगानिस्तान तक पहुँच गया और वहाँ अपना प्रचार-प्रसार कर समृद्ध हुआ। खुर्दा अवेस्ता में युक्तिवादी गौतम का उल्लेख ही इसमें प्रमाण है।[2] पूरब दिशा की ओर भी इसने बर्मा तक अपना स्थान बना लिया था। बर्मी लिपि में आज भी नव्यन्याय के ग्रन्थ उपलब्ध हैं।[3] उत्तर में जहाँ तक बौद्ध दर्शन का प्रचार-प्रसार हुआ वहाँ न्याय दर्शन के प्रत्यक्ष या परोक्ष प्रभाव को मानना ही होगा। बौद्ध दर्शन का प्रबल प्रतिपक्षी नैयायिक ही रहा है। अतः चीन देश तिब्बत आदि में इसका कभी अवश्य प्रचार रहा होगा। यही कारण है कि हमारे पूर्वजों ने निरन्तर इसकी प्रशंसा की तथा इसकी शिक्षा पर अधिक बल दिया। महाभारत स्पष्टतः कहता है कि न्यायशास्त्र को छोड़कर केवल वेद का अवलम्बन करके कोई मोक्ष नहीं प्राप्त कर सकता है। अर्थात् न्यायशास्त्रसम्मत मनन सर्वथा आवश्यक है।

वेदवादं व्यपाश्रित्य मोक्षोऽस्तीति प्रभाषितुम्।
अपेतन्यायशास्त्रेण सर्वलोकविगर्हणा।।[4]

न्यायदर्शन पर आक्षेप

यद्यपि प्राचीन काल से ही तर्कविद्या या हेतुशास्त्र की निन्दा भी शास्त्रों में देखी जाती है। अतएव इसकी उपादेयता में सन्देह होना या इस शास्त्र के प्रति अनादर भाव का होना स्वाभाविक है। रामायण में कहा गया है कि क्या आप लोकायतिकों की सेवा करते हैं? ये

---

१. अङ्गानि वेदाश्चत्वारो मीमांसा न्यायविस्तरः।
पुराणं धर्मशास्त्रञ्च विद्या ह्येताश्चतुर्दश।
आयुर्वेदो धनुर्वेदो गान्धर्वश्चेति ते त्रयः।
अर्थशास्त्रं चतुर्थं तु विद्या ह्यष्टादशैव तु।। (**विष्णुधर्मोत्तरपुराण....**)
पुराणन्यायमीमांसाधर्मशास्त्राङ्गमिश्रिताः।
वेदाः स्थानानि विद्यानां धर्मस्य च चर्तुदश।। (**याज्ञ. स्मृ. १.३**)

२. डा. सर्वपल्ली राधाकृष्णन् द्वारा सम्पादित तथा विद्याभूषण का **हिस्ट्री ऑफ इण्डियन लॉजिक** पृ. २०-२६१

३. शिक्षामन्त्रालय भारत सरकार द्वारा प्रकाशित **पूर्व एवं पश्चिम दर्शन का इतिहास**-(History of Philosophy Eastern and western) डा.विभूतिभूषण भट्टाचार्य का लेख)। (प्रथम भाग)

४. **शान्तिपर्व** २६८.६४

तो अनर्थ करने में ही कुशल हैं। पाण्डित्य का दम्भ ही इनमें रहता है। धर्मशास्त्र के रहते हुए ये तर्क करके उन धर्मशास्त्रीय विषयों की उपेक्षा करते हैं और अभिमान में चूर रहते हैं।[1] महाभारत कहता है कि वेदनिन्दक ब्राह्मण निरर्थक तर्कविद्या में अनुरक्त है।[2] मनुस्मृति में कहा गया है कि हेतुशास्त्र का अवलम्बन कर जो ब्राह्मण वेद और स्मृति की अवहेलना करे उसका परित्याग करना चाहिए।[3] तथापि यह मानना होगा कि नास्तिक न्यायविद्या के प्रसंङ्ग में ये सारी बातें कही गयी हैं। गौतमीय न्यायशास्त्र इस निन्दा का लक्ष्य नहीं है।

प्राचीन काल में आन्वीक्षिकी विद्या की दो परम्परायें रही होंगी। एक वेदानुगामिनी, जो परलोक और ईश्वर में विश्वास रखती रही और दूसरी केवल तर्क करने वाली परम्परा रही होगी। दूसरी परम्परा ने इसकी प्रक्रिया तो अपनायी किन्तु वह इसके हार्दिक अभिप्राय को नहीं पकड़ पायी या उसे छोड़ दिया। अतः युक्तिविद्या की इस दूसरी परम्परा की निन्दा और इसकी पहली परम्परा की अर्थात् गौमतीय न्यायविद्या की प्रशंसा सर्वत्र शास्त्रों में की गयी है। 'तर्काप्रतिष्ठानात्' (२।१।११।) इस वेदान्तसूत्र का सङ्केत भी इसी ओर है। गौतमीयन्यायविद्या भगवान् व्यास के लिए निन्द्य नहीं है। अतएव शङ्कर भगवत्पाद ने वेदान्तसूत्र के भाष्य में प्रमाण के रूप में न्यायदर्शन के द्वितीय सूत्र का उपयोग किया है।[4] यह संभव भी नहीं है कि एक ही ग्रन्थ में एक ही लेखक एक ही शास्त्र की प्रशंसा और निन्दा एक साथ करे।

आदि प्रवर्तक अक्षपाद गौतम

उपलब्ध न्यायदर्शन के आदि प्रवर्तक **महर्षि गोतम** या **गौतम** हैं। यही **अक्षपाद** नाम से भी प्रसिद्ध हैं। उन्होंने उपलब्ध न्यायसूत्रों का प्रणयन किया तथा इस आन्वीक्षिकी को क्रमबद्ध कर शास्त्र के रूप में प्रतिष्ठापित किया। न्यायवार्त्तिककार उद्योतकराचार्य ने इनको इस शास्त्र का कर्ता नहीं वक्ता कहा है।

---

१. काच्चित् लोकायतिकान् ब्राह्मणांस्तात सेवसे।
अनर्थकुशला ह्येते बालाः पण्डितमानिनः।।
धर्मशास्त्रेषु मुख्येषु विद्यमानेषु दुर्बुधाः।
बुद्धिमान्वीक्षिकीं प्राप्य निरर्थं प्रवदन्ति ते। (**वा.रा.** अ.का. १००.३८-३९)

२. भवेत् पण्डितमानी च ब्राह्मणो वेदनिन्दकः।
आन्वीक्षिकीं तर्कविद्यामनुरक्तो निरर्थिकाम्।। (**अनु.प.३७.१२**)

३. योऽवमन्येत ते मूले हेतुशास्त्राश्रयाद् द्विजः।
स साधुर्भिर्बहिष्कार्यो नास्तिको वेदनिन्दकः।। (**मनु.२.११**)
- - - -
हेतुकान् वकवृत्तींश्च वाङ्मात्रेणापि नार्चयेत्। (**मनु.४.३०**)

४. **द्र.शाङ्करभाष्य** १।१।४।

यदक्षपादः प्रवरो मुनीनां शमाय शास्त्रं जगतो जगाद।[1]

अतः वेदविद्या की तरह इस आन्वीक्षिकी को भी विश्वस्रष्टा का ही अनुग्रहदान मानना चाहिए। महर्षि अक्षपाद से पहले भी यह विद्या अवश्य रही होगी। इन्होंने तो सूत्रो में बाँधकर इसे सुव्यवस्थित, क्रमबद्ध एवं पूर्णाङ्ग करने का सफल प्रयास किया है। इससे शास्त्र का एक परिनिष्ठित स्वरूप प्रकाश में आया और चिन्तन की धारा अपनी गति एवं पद्धति से आगे की ओर उन्मुख होकर बढ़ने लगी। वात्स्यायन ने भी न्यायभाष्य के उपसंहार में कहा है कि ऋषि अक्षपाद को यह विद्या प्रतिभात हुई थी-

योऽक्षपादमृर्षिं न्यायः प्रत्यभाद् वदतां वरम्।

न्याय-सूत्रों के परिसीलन से भी ज्ञात होता है कि इस शास्त्र की पृष्ठभूमि में अवश्य ही चिरकाल की गवेषणा तथा अनेक विशिष्ट नैयायिकों का योगदान रहा होगा। अन्यथा न्यायसूत्र इतने परिष्कृत एवं परिपूर्ण नहीं रहते। चतुर्थ अध्याय में सूत्रकार ने प्रावादुकों के मतों को उठा कर सयुक्तिक खण्डन किया है तथा अपने सिद्धान्तो की प्रतिष्ठा की है। इससे प्रतीत होता है कि उनके समक्ष अनेक दार्शनिकों के विचार अवश्य उपलब्ध थे। महाभारत में भी इसकी पुष्टि देखी जाती है। वहाँ कहा गया है कि न्यायदर्शन अनेक हैं उनमें से हेतु, आगम और सदाचार के अनुकूल न्यायशास्त्र परिग्राह्य है-

न्यायतन्त्राण्यनेकानि तैस्तैरुक्तानि वादिभिः।
हेत्वागमसदाचारैर्यद् युक्तं तत्प्रगृह्यताम्।।[2]

महाभारत के अध्ययन से विदित होता है कि गौतमीय न्यायदर्शन के सिद्धान्त उस समय के विद्वत्समाज में अधिक प्रचलित थे। उस समय के प्रमुख राष्ट्रहित चिन्तक देवर्षि नारद को पञ्चावयवयुक्त न्यायवाक्य का ज्ञाता कहा गया है-'पञ्चावयवयुक्तस्य वाक्यस्य गुणदोषवित्'[3] । यद्यपि न्याय का दशावयववाद भी कभी प्रसिद्ध रहा होगा जो परवर्तीकाल में किसी एक देशीय नैयायिक की परम्परा में सुरक्षित रहा, किन्तु महर्षि गौतम को वह मान्य नहीं था। अतः उसका उल्लेख एवं खण्डन न्यायभाष्य में देखा जाता है। महाभारत में इस दशावयववाद का सङ्केत नहीं मिलता है। साथ ही महाभारत में अनेक स्थलों पर पञ्चावयव न्यायवाक्य का उल्लेख हुआ है। शान्तिपर्व में महर्षि व्यास ने युधिष्ठिर को उपदेश देते हुए कहा है कि प्रत्यक्ष आदि प्रमाण तथा प्रतिज्ञा आदि पञ्चावयव न्यायवाक्य प्रमेय की सिद्धि

१. न्यायवार्त्तिक का मङ्गलाचरण।
२. महाभारत शान्तिपर्व २१०.२२
३. सभापर्व ५.५

के लिए प्रयोजनीय है। ये अनेक वर्गों की सिद्धि के साधन हैं। इनमें भी प्रत्यक्ष और अनुमान निर्णय के प्रमुख आधार के रूप में स्वीकृत हैं।[1]

आदिपर्व में वर्णित है कि कण्व ऋषि के आश्रम में अनेक नैयायिक रहा करते थे, जो न्यायतत्त्वों के कार्यकारणभाव, कथासम्बन्धी स्थापना, आक्षेप और सिद्धान्त आदि के ज्ञाता थे।[2]

युधिष्ठिर के अश्वमेध यज्ञ में नैयायिकगण उपस्थित थे, जो परस्पर विजय की इच्छा रखते थे।[3] न्यायदर्शन मोक्षावस्था में धर्म तथा अधर्म आदि आत्मविशेष गुणों का उपरम स्वीकार करता है। इसका सङ्केत महाभारत में मिलता है-

अपुण्यपुण्योपरमे यं पुनर्भवनिर्भयाः।
शान्ताः सन्न्यासिनो यान्ति तस्मै मोक्षात्मने नमः।।[4]

न्यायभाष्य के हेय, हान, उपाय और अधिगन्तव्य रूप चार प्रसिद्ध अर्थतत्त्व महाभारत में स्पष्टतः निर्दिष्ट हैं-

दुःखं विद्यादुपादानादभिमानाच्च वर्धते।
त्यागात्तेभ्यो निरोधः स्यात् निरोधज्ञो विमुच्यते।।[5]

महाराज युधिष्ठिर को राजधर्म का उपदेश देते समय पितामह भीष्म ने कहा है कि प्रत्यक्ष, अनुमान, उपमान तथा आगम रूप न्यायदर्शन के प्रसिद्ध प्रमाणों से परीक्षित कर अपने तथा पराये की पहचान रखना आवश्यक है।

प्रत्यक्षेणानुमानेन तथोपम्यागमैरपि।
परीक्ष्यास्ते महाराज स्वे परे चैव नित्यशः।।[6]

---

१. प्रत्यक्षमनुमानं च उपमानं तथागमः।
– – –
प्रतिज्ञा चैव हेतुश्च दृष्टान्तोपनयौ तथा।।
उक्तं निगमनं तेषां प्रमेयञ्च प्रयोजनम्।
एतानि साधनान्याहुर्बहुवर्गप्रसिद्धये।।
प्रत्यक्षमनुमानं च सर्वेषां योनिरिष्यते। (शान्तिपर्व २४.११-१४)

२. आदि पर्व ७१.४२-४५

३. तस्मिन् यज्ञे प्रवृत्ते तु वाग्मिनो हेतुवादिनः।
हेतुवादान् बहूनाहुः परस्परजिगीषवः।। आश्वमेधिकपर्व ८५.५७

४. शान्तिपर्व ४७.३६

५. वही २४१.१६

६. वही ५६.४१

इससे प्रतीत होता है कि न्यायविद्या चिरकाल से ही दृढमूल की तरह विशाल और वैविध्यपूर्ण रही है, जो वेद, पुराण, स्मृति तथा महाभारत आदि प्राचीन ग्रन्थों में विकीर्ण है। न्यायसूत्रकार महर्षि गौतम के समक्ष सुदृढ आधारशिला की तरह न्यायदर्शन के अनेक प्रसिद्ध सिद्धान्त उपलब्ध थे। इनमें से युक्तिसङ्गत सिद्धान्तों का चयन कर उसे शास्त्र रूप में प्रतिष्ठित करने के श्रेयस् का लाभ इन्होंने किया। फलस्वरूप आज हमलोगों को पूर्णाङ्ग, सुव्यवस्थित और क्रमबद्ध न्यायदर्शन उपलब्ध है।

न्यायभाष्यकार वार्त्तिककार उद्‌योतकर तथा तात्पर्याचार्य वाचस्पति मिश्र आदि प्राचीन नैयायिकों ने ऋषि अक्षपाद को न्यायसूत्रकार कहा है और अनादिकाल से न्यायसूत्रकार के रूप में ऋषि गोतम या गौतम की प्रसिद्धि चली आ रही है। अनेक प्राचीन ग्रन्थों में इस प्रकार का उल्लेख भी है।

गौतम और अक्षपाद में अभेद तथा इनका परिचय

आपाततः सन्देह हो सकता है कि अक्षपाद और गोतम या गौतम एक ही ऋषि के दो नाम हैं या दोनों भिन्न-भिन्न ऋषि हैं? यहाँ स्कन्दपुराण ने इस सन्देह को दूर कर दिया है। इसका कहना है कि अक्षपाद और गौतम एक ही ऋषि के दो नाम हैं-

अक्षपादो महायोगी गौतमस्तपसि स्थितः।
गोदावरीसमानेता अहल्यायाःपतिः प्रभुः।। [1]

वेद तथा पुराणों में अनेक गोतम या गौतम नामक ऋषियों का परिचय मिलता है। महर्षि उशिज के पुत्र दीर्धतमा गोतम जन्मान्ध थे। इनका परिचय मत्स्यपुराण[2] में दिया गया है। ऋग्वेद में गोतम ऋषि के कूपलाभ की बात कही गयी है।[3] इस सूक्त के ऋषि रहूगण गौतम हैं। रहूगण के पुत्र होने के नाते राहुगण नाम से इनकी प्रसिद्धि हुई। शतपथब्राह्मण में विदेह माधव राजा के पुरोहित के रूप में इनका परिचय दिया गया है।[4] इसी क्रम में यह भी उल्लेखनीय है कि वाल्मीकि ने अपनी रामायण में अहल्या के पुत्र शतानन्द को राजा जनक का पुरोहित कहा है। यही राहुगण गोतम अहल्या के पति रहे होंगे, जिन्होंने न्यायसूत्रों का उपदेश किया था- ऐसी मान्यता विद्वानों की रही है। म.म. विन्ध्येश्वरी प्रसाद द्विवेदी तथा म.म. फणिभूषणतर्कवागीश ने यथाक्रम न्यायवार्त्तिक और बङ्गलान्यायभाष्य की भूमिका में इसका विशद विवेचन किया है।

---

१. **स्कन्दपुराण** माहेश्वरखण्ड, कुमारिकाखण्ड ५५.५
२. **मत्स्यपुराण** अ.४८
३. जिह्मं ननुदेऽवतं तया दिशाऽसिञ्चन्नुत्सं गोतमाय तृष्णजे।
आगच्छन्तमवता चित्रमानवः कामं विप्रस्य तर्पयन्त धामभिः।। (१.१४.८५.११) म.अ.सू.म.
४. विदेहोऽथ माथवोऽग्निवैश्वानरमुखे बभार। तस्य गोतमो राहुगण ऋषिः पुरोहित आस। (अ. ४.ब्रा.।)

मुक्तये यः शिलात्वाय शास्त्रमूचे सचेतसाम्।
गोतमं तमवेत्येव यथावित्थ तथैव सः।।[1]

नैषधीयचरित के इस श्लोक को उद्धृत कर दोनों ही महापण्डितों ने अपने मत में युक्ति दिखायी है। यहाँ श्रीहर्ष ने महावृषभ अर्थ में गोतम शब्द का प्रयोग कर न्यायसूत्र के प्रणेता ऋषि गोतम का उपहास किया है। यद्यपि न्यायसूत्रकार के लिए गौतम पद का प्रयोग भी किया गया है। तथापि गोतम ऋषि के अपत्य अर्थ में उक्त पद का प्रयोग सङ्गत ही है। गोत्र-प्रवर्तक ऋषि गोतम के वंशज गौतम भी न्यायसूत्र के प्रणेता के रूप में प्रसिद्ध हो सकते हैं। महाकवि भास ने प्रतिमानाटक में न्यायदर्शन के प्रणेता के रूप में मेधातिथि का उल्लेख किया है।[2] महाभारत में भी अहल्यापति गोतम मेधातिथि नाम से उल्लिखित हैं। इन्होंने चिरकारी नामक पुत्र को कभी अपनी माँ अहल्या की हत्या का आदेश दिया था। किन्तु पुत्र के चिरकारित्वगुण के कारण वह सम्पादित नहीं हो सका तो पश्चात् विचारक ऋषि अपने अनुचित आदेश के लिए दुःखी हुए तथा पुत्र के गुण पर प्रसन्न होकर उसे आशीर्वाद दिया।[3] संभव है मेधातिथि उनका सांस्कारिक नाम रहा हो और गोतम गोत्रनाम। देवीपुराण में गोतम पद की रोचक व्युत्पत्ति की गयी है- वचन से जो दूसरों को दुःखी करे, वही गौतम है अर्थात् वादप्रधान न्यायशास्त्र के ज्ञाता युक्तिबल से प्रतिपक्षी को परास्त कर अपना मत प्रतिष्ठित करता है। उस शास्त्र के प्रणेता गोतम हैं और उनके वंशज गौतम। इन्हीं को अक्षपाद भी कहा जाता है-

गौर्वाक् तयैव तमयन् परान् गोतम उच्यते।
गोतमान्वयजन्मेति गौतमोऽपि स चाक्षपात्।।[4]

इनका देश

प्राचीन परम्परा के अनुसार मिथिला में इस महर्षि गौतम का आश्रम रहा है। दरभंगा नगर से उत्तर की ओर दश कोश की दूरी पर आज भी इनका आश्रम विद्यमान है, जहाँ निकट में 'अहल्या स्थान' भी है और वेदप्रसिद्ध वह कूप भी। इस कूप के जल से देवताओं ने कभी इस ऋषि को परितृप्त किया था। यहीं महर्षि गोतम ने तपस्या की थी और तपोबल से गौतमी गङ्गा को लाये थे। किंवदन्ती के अनुसार यहीं न्यायसूत्र का भी प्रणयन हुआ,

---

१. **नैषधीयचरितम्** १७.१५
२. **प्रतिमानाटक** पञ्चम, अंक भोः काश्यपगोत्रोऽस्मि। साङ्गोपाङ्गं वेदमधीये। मानवीयं धर्मशास्त्रं माहेश्वरं योगशास्त्रं बार्हस्पत्यमर्थशास्त्रं मेधातिथेर्न्यायशास्त्रं प्राचेतसं श्राद्धकल्पं च।
३. **महाभारत** शान्तिपर्व अ. २६६ सम्पूर्ण तथा।
मेधातिथिर्महाप्राज्ञो गौतमस्तपसि स्थितः।। **श्लो.** ४५।
४. **देवीपुराण,** शुम्भनिशुम्भमथनपाद अध्याय ३०

संभव है कि अहल्यापति गौतम को मैथिल कहने का तथा मिथिला में आदिकाल से ही न्यायशास्त्र के अधिक प्रचार-प्रसार का यही कारण रहा होगा।

अक्षपाद के सम्बन्ध में देवीपुराण में एक रोचक कथा वर्णित है। एक समय ऐसा आया जब सम्पूर्ण भारत में नास्तिक मतों का बोलवाला रहा, यज्ञ यागादि धर्मानुष्ठान लुप्त होने लगा। इससे चिन्तित होकर देवताओं ने भगवान् शङ्कर की आराधना की। शङ्कर ने महर्षि गौतम के पास उन लोगों को भेजा। महर्षि गौतम नास्तिक मतों के उच्छेद हेतु बद्धपरिकर होकर सम्पूर्ण भारत की यात्रा पर चल पड़े। इनकी परीक्षा के लिए भगवान् शिव बालक का रूप धारण कर रास्ते में नास्तिक मतों के अनुकूल तर्क करते हुए इनसे शास्त्र-विचार करने लगे। एक सप्ताह तक यह शास्त्रार्थ चलता रहा किन्तु किसी की पराजय नहीं हो सकी। महर्षि चिन्तित होकर मौन हो गये, बालक रूपधारी भगवान् शिव इनका उपहास करने लगे। उन्होंने कहा कि जब आप मुझ बालक को परास्त नहीं कर सके तो वृद्ध एवं लोकसम्मत विद्वान् नास्तिक को आप कैसे परास्त कर सकेंगे। इससे तो अच्छा यही होगा कि आप चुपचाप भाग जाओ। किन्तु महर्षि की अन्तर्दृष्टि ने शिव को पहचान लिया और ये उनकी स्तुति करने लगे । स्तुति से प्रसन्न होकर शिव ने इनको दर्शन दिया और वर देते हुए कहा कि तुम तर्ककुशल हो। तुम्हारे अतिरिक्त वादयुद्धसे मुझे कौन प्रसन्न कर सकता है! मैं प्रसन्न हूँ, मैं तुम्हारा नाम धारण करूँगा और तुम भी त्रिनेत्र होओगे। इसी समय शिवजी के वाहन नन्दी ने अपने दाँतो से प्रमाण आदि सोलह पदार्थों को लिखकर ऋषि के समक्ष प्रदर्शित किया। पश्चात् ऋषि ने भगवान् शङ्कर के अनुग्रह से लोक में उन पदार्थों का प्रचार किया, जो विद्या आन्वीक्षिकी नाम से प्रसिद्ध हुई। भगवान् शिव की आज्ञा से महर्षि गौतम ने नास्तिक मत का नाश करने वाली इस विद्या की शिक्षा दश दिनों तक अपने शिष्यों को दी। आज भी इस पञ्चाध्यायी न्यायशास्त्र के दश आह्निक विद्यमान हैं।

भगवान् वेदव्यास ने महर्षि गौतम से विधिवत् इस विद्या का अध्ययन किया। पश्चात् ब्रह्मसूत्र की रचना कर तर्कशास्त्र की निन्दा भी की। इससे रुष्ट एवं असन्तुष्ट गुरु गौतम ने संकल्प किया कि इन आँखों से पुनः उस शिष्य को नहीं देखूँगा। इधर व्यास जी गुरुदेव के इस संकल्प की सूचना पाकर भयभीत हो गये और उनको प्रसन्न करने के लिए विनम्र होकर कहा कि मैंने तो कुतर्कों की निन्दा की है, आपके सत्तर्कों की नहीं,इतना सुनते ही आशुतोष के भक्त गुरु गौतम ने प्रसन्न होकर उनको देखने के लिए अपने चरण में ही एक आँख का आविर्भाव कर लिया। तब से महर्षि गौतम अक्षपाद कहलाने लगे।[1]

इस कथा के प्रामाण्य में सन्देह रहने पर भी इतना तो अवश्य माना जा सकता है कि महर्षि गौतम ही अक्षपाद हैं और इसका आधार प्राचीन किंवदन्ती या इस पुराण की यह कथा है। यह कोई आधुनिक कल्पना नहीं है। यहीं एक बात और लक्ष्य करने योग्य

---

१. **देवीपुराण** शुम्भनिशुम्भमथनपाद

है कि प्राचीन नैयायिक के शिवभक्त होने का बीज यह पुराण-कथा ही है। चूँकि शिव के द्वारा इस शास्त्र का प्रकाशन पुराणों में प्रतिपादित है, अतः वार्त्तिककार उद्योतकर का महापाशुपताचार्य होना आश्चर्यजनक नहीं है। तात्पर्याचार्य द्वारा वृषकेतु (शिव) का प्रणाम निवेदन तथा न्यायकुसुमाञ्जलि के उपसंहार में आचार्य उदयन द्वारा 'तन्मे प्रमाणं शिवः' कहना भी न्यायदर्शन की शैव परम्परा होने का साक्ष्य प्रस्तुत करता है।

यद्यपि प्रकाशित देवीपुराण में यह अंश अनुपलब्ध है तथापि मातृका (पाण्डुलिपि) में उपलब्ध इस अंश को देखकर म.म. फणिभूषणतर्कवागीश ने बङ्गलान्यायदर्शन की भूमिका में इसका समावेश कृतज्ञता के साथ किया है।

न्यायमञ्जरी के उपसंहार में नैयायिक जयन्तभट्ट ने भी कहा है कि महर्षि अक्षपाद ने वादकथा से भगवान् शङ्कर को सन्तुष्टकर उनसे वर प्राप्त किया था।[1] इससे उपर्युक्त देवीपुराण की बात की पुष्टि होती है।

ब्रह्माण्डपुराण में कहा गया है कि द्वापर युग में सत्ताइसवें परिवर्त में जातुकर्ण्य व्यास के समय में प्रभासतीर्थ में सोमशर्मा के नाम से शिव का अवतार होगा और उस समय उनके चार पुत्र होगें अक्षपाद, कणाद, उलूक और वत्स।[2] पुनः सुरक्षण व्यास के समय कलि के चौदहवें पर्याय में शिव का अवतार होगा। तब अङ्गिरस गोत्र में श्रेष्ठ गौतम नामक योगी होगें, जिनके नाम से उस वन का भी नाम होगा, जहाँ ये रहेगे।[3] ठीक यही बात वायुपुराण[4] तथा लिङ्गपुराण[5] में भी गयी है।

फलितार्थ यह हुआ कि अहल्या के पति गौतम ही मेधातिथि एवं अक्षपाद नाम से परिचित हैं। इन्हीं को भगवान् शिव के अनुग्रह से न्यायशास्त्रीय षोडश पदार्थों का दर्शन हुआ और इन्होंने अनुग्रह बुद्धि से इसका लोक में प्रचार किया। अतएव इनका एवं इनके

---

१. न्यायोद्गारगभीरनिर्मलगिरा गौरीपतिस्तोषितो, वादे येन किरीटिनेव समरे देवः किराताकृतिः।
प्राप्तोदारवरस्ततः स जयति ज्ञानामृतप्रार्थना, नाम्नानेकमहर्षिमस्तकबलत्पादोऽक्षपादो मुनिः।।

२. सप्तविंशतिमे प्राप्ते परिवर्ते क्रमागते।
जातुकर्ण्यो यदा व्यासो भविष्यति तपोधनः।।
तदाप्यहं भविष्यामि सोमशर्मा द्विजोत्तमः।
प्रभासतीर्थमासाद्य योगात्मा लोकविश्रुतः।।
तत्रापि मम ते पुत्रा भविष्यन्ति तपोधनाः।
अक्षपादः कणादश्च उलूको वत्स एव च। (**ब्रह्माण्डपुराण** अनुषङ्गपाद) अ.२३

३. यदा व्यासः सुरक्षणः पर्यायेतु चतुर्दशः।
तत्रापि पुनरेवाहं भविष्यामि युगान्तके।।
वने त्वङ्गिरसः श्रेष्ठो गोतमो नाम योगवित्।
तस्माद् भविष्यते पुण्यं गौतमं नाम तद्वनम्।। (**ब्रह्माण्डपुराण,** अनुषङ्गपाद) अ.२३)

४. **वायुपुराण** पूर्वखण्ड अ.२३

५. **लिङ्गपुराण** अ. २४

अनुयायिओं का शैव आचार-विचार से प्रभावित होना स्वाभाविक है। चूँकि मिथिला शैवधर्म से अपेक्षाकृत अधिक प्रभावित हुई और यहीं सर्वप्रथम न्यायशास्त्र का प्रचार हुआ, जो क्रमशः रूढमूला होकर परम्पराक्रम से आज तक यहाँ वर्तमान एवं वर्धमान है।[1]

न्यायसूत्र का काल

न्यायसूत्र के रचनाकाल के विषय में विद्वानों में पर्याप्त मतभेद है। म.म. हरप्रसादशास्त्री इसका काल खृष्टीय द्वितीय शतक मानते है। सूत्रों में शून्यवाद का खण्डन पाकर डा. याकोबी महाशय न्यायसूत्रों का रचनाकाल खृष्टीय तृतीय शताब्दी मानते हैं। महामहोपाध्याय सतीशचन्द्र विद्याभूषण ने अपने भारतीय न्यायशास्त्र के इतिहास में कहा है कि लक्षणसूत्रों का निर्माण मिथिला के निवासी महर्षि गौतम ने खृष्टपूर्व षष्ठ शतक में किया है और परीक्षासूत्रों की रचना खृष्टीय द्वितीय शतक में प्रभासतीर्थ के निवासी महर्षि अक्षपाद

---

१. पादटिप्पणी-
भो मुने वेदधर्मज्ञ! किं तूष्णीमास्यते चिरम्।
मामनिर्जित्य मेधाविन् क्षुद्रनास्तिकबालकम्।।
कथन्नु विदुषो वृद्धान् नास्तिकान् लोकसम्मतान्।
विजेष्यसि महायुद्धे तत् पलायस्व मा चिरम्।।
साधु गौतम भद्रं ते तर्केषु कुशलो ह्यसि।
त्वामृते वादयुद्धेन को मां तोषयितुं क्षमः।।
अनेन तव वादेन तोषितोऽहं महामुने।
तन्नाम धारयिष्यामि त्वं त्रिनेत्रो भविष्यसि।।
इत्येवं ब्रुवतः शम्भोर्जजृम्भे वाहनो वृषः।
दर्शयन् दन्तलिखितान् प्रमाणादींश्च षोडश।।
शम्भोः कृपामनुप्राप्य यदीक्षामकरोन्मुनिः।
तेन चान्वीक्षिकीं संज्ञां विद्यां प्रावर्तयत् क्षितौ।।
आदेशेन शिवस्यैव स शिष्यान् दशभिर्दिनैः।
पाठयामास तां विद्यां नास्तिकामतनाशिनीम्।।
ततः कालेन कियता व्यासो गुरुनिदेशतः।
समावृत्तो गृहस्थोऽभूत् वेदव्याख्यानकोविदः।।
स तर्कं निन्दयामास ब्रह्मसूत्रोपदेशकः।
तच्छ्रुत्वा गौतमः क्रुद्धो वेदव्यासं प्रति स्थितः।।
प्रतिजज्ञे च नैताभ्यां दृग्भ्यां पश्यामि तन्मुखम्।
यः शिष्यो द्वेष्टि वै तर्कं चिराय गुरुसम्मतम्।।
व्यासोऽपि भगवांस्तस्य गुरोः कोपं विमृश्य च।
आययौ त्वरितस्तत्र यत्राभूद् गौतमो मुनिः।।
असकृद् दण्डवद् भूत्वा पादयोः प्रणिपत्य च।
प्रसादयामास गुरुं कुतर्को निन्दितो मया।।
प्रसन्नो गौतमो व्यासे प्रतिज्ञां स्वाञ्च संस्मरन्।
पादेऽक्षिं स्फोटयामास सोऽक्षपादस्ततोऽभवत्।।
(देवीपुराण, शुम्भनिशुम्भमथनपाद)

ने की है। फलतः उपलब्ध न्यायसूत्र दो भिन्न समयों में भिन्न ऋषियों के द्वारा रचे गये हैं। इनकी दो प्रमुख युक्तियाँ यहाँ देखी जाती हैं-बौद्ध दर्शन के शून्यवाद का खण्डन तथा कौटिल्य के द्वारा आन्वीक्षिकी विद्या में न्याय का अपरिग्रह एवं सांख्य, योग और लोकायत का परिग्रह।

किन्तु यहाँ विचार अपेक्षित है। न्यायसूत्र में जिस शून्यवाद का खण्डन किया है, वह बौद्ध आचार्य नागार्जुन के प्रतिपादित शून्यवाद से सर्वथा भिन्न है। दोनों में केवल नाम का ही साम्य है। म.म. फणिभूषण तर्कवागीश ने अपनी बङ्गला न्यायदर्शन की भूमिका में परीक्षा करके दिखाया है कि न्यायसूत्र में पूर्वपक्षरूप में समागत शून्यवाद तत्काल प्रसिद्ध तथा उपनिषदों में संकेतित दर्शनान्तर का मत रहा है, जो आज लुप्त है, वह नागार्जुन का प्रसिद्ध शून्यवाद नहीं है। वस्तुस्थिति तो सर्वथा इसके विपरीत यह है कि नागार्जुन ने अपने प्रमाण विहेटन तथा वैदल्यसूत्र में न्यायदर्शन के पदार्थों का खण्डन किया है। अतः न्यायविद्या की प्रसिद्धि नागार्जुन से पहले ही माननी होगी और उसका प्रभाव नागार्जुन पर मानना होगा, न कि नागार्जुन का प्रभाव न्यायसूत्र पर।

उपर्युक्त दूसरी युक्ति के प्रसङ्ग में कहना है कि आन्वीक्षिकी के अन्तर्गत कौटिल्य ने जिस योगशास्त्र का उल्लेख किया है, वह वह न्यायविद्या ही है पातंजल योग नहीं। प्राचीन समय में न्याय तथा वैशेषिक दर्शनों के लिए योग या यौग पद का व्यवहार देखा जाता है। जैन दर्शन के अनेक प्राचीनग्रन्थों में[1] न्याय-वैशेषिक के लिए योग या यौग पद व्यवहृत हुआ है।

न्यायभाष्यकार ने १.१.२९ सूत्र के भाष्य में न्यायदर्शन के सिद्धान्त का प्रतिपादन योगशब्द से किया है, जो कि पातञ्जल योग के सर्वथा विपरीत है। वस्तुतः कौटिल्य ने साङ्ख्य पद से सांख्य और योग दोनों को लिया है। प्राचीन समय में निरीश्वर सांख्य से सांख्य दर्शन और सेश्वर सांख्य से पातञ्जल योग का व्यवहार होता रहा है। अतएव एक नाम से ही कौटिल्य ने उन दोनों दर्शनों का संकेत किया है। इसका कारण प्रायः यह भी रहा है कि दोनों ही दर्शनों की चिन्तन-पद्धति एवं प्रमाण आदि के विषय में मतैक्य है। फलतः योग पद से यहाँ न्यायदर्शन ही ग्रन्थकार का विवक्षित रहा है।

न्यायदर्शन का प्रसिद्ध सिद्धान्त आरम्भवाद प्रायः इस योग पद के व्यवहार का मूल रहा है। क्योंकि दो परमाणुओं के योग से द्व्यणुक की सृष्टि होती है और तीन द्व्यणुक मिलकर त्रसरेणु बनते हैं। इस तरह परमाणुओं के योग से सृष्टि-प्रक्रिया का निर्वाह एवं आरम्भवाद की स्थापना के कारण शायद योगपद से प्राचीन समय में न्यायविद्या का परिग्रह किया गया हो। अथवा पाशुपत योग का प्रभाव न्यायदर्शन पर आदिकाल से ही रहा है, अत एव योग पद से न्यायविद्या और योग से नैयायिक की प्रसिद्धि हुई होगी।

---

१. **षड्दर्शनसमुच्चय** की नवम कारिका, इसकी गुणरत्नसूरिकृत व्याख्या एवं **स्याद्वादमञ्जरी** आदि में ऐसा देखा जाता है।

बात रही यहाँ उल्लिखित लोकायत की। वह नास्तिक तार्किक के लिए प्रयुक्त है, जो उस समय में अपना स्थान बना चुके थे और समाज में इनकी प्रतिष्ठा नहीं थी। अतएव मनुस्मृति आदि में इस शास्त्र की जमकर निन्दा की गयी है।

निष्कर्ष यह हुआ कि न्यायसूत्र की रचना दो समयों में दो ऋषियों के द्वारा नहीं हुई है, अपितु एक समय में एक ही ऋषि द्वारा वह प्रणीत है। और वह ऋषि हैं महामुनि गौतम। इसमें जन-प्रसिद्धि भी अनुकूल है।

पितृमेघसूत्र[1] की व्याख्या में अनन्त यज्वा ने गौतम और अक्षपाद को एक ही ऋषि माना है। इनके मत में गौतम धर्मसूत्र और न्यायसूत्र के रचयिता एक ही ऋषि हैं। न्यायकोष में उद्धृत है कि गौतम के विचारमग्न रहने से एक बार कूप में गिर जाने पर प्रभु ने अनुग्रह करके उनके पैर में एक आँख दे दी। अनन्तवासुदेव के मन्दिर में उत्कीर्ण पद्य गौतम और अक्षपाद को दो नहीं मानता है। देवीपुराण आदि की कथा, महाकवि भास की उक्ति, रामायण तथा महाभारत में न्यायविद्या के प्रवर्तक गौतम ऋषि का उल्लेख इस पक्ष में प्रबल प्रमाण उपलब्ध हैं।

कौटिल्य इस न्यायविद्या से कथमपि अपरिचित नहीं हो सकतें हैं। अन्यथा वे 'प्रदीपः सर्वविद्यानां' आदि पद्य तथा 'व्यसने अभ्युदये च बुद्धिमवस्थापयति' आदि गद्य न्यायविद्या या आन्वीक्षिकी की प्रशंसा में नहीं कहते।

अतः तर्क और प्रमाणों के आधार पर खृष्टपूर्व षष्ठ शतक ही न्यायसूत्र का रचनाकाल मानना उचित है।

न्यायसूत्र

यद्यपि दो तरह से न्याय पद की व्युत्पत्ति की गयी है-

'प्रमाणैरर्थपरीक्षणं न्यायः' तथा 'नीयते प्राप्यते विवक्षितार्थसिद्धिरनेनेति न्यायः' तथापि प्रमाणों के द्वारा पदार्थों के परीक्षण में ही दोनों व्युत्पित्तियों का तात्पर्य है। अतः यहाँ अधिक विचार की अपेक्षा नहीं है। न्यायभाष्यकार ने कहा है कि न्यायविद्या की प्रवृत्ति तीन प्रकार की देखी जाती है - उद्देश्य, लक्षण और परीक्षा। पदार्थो के नाम का निर्देश करना 'उद्देश्य' है। उसके परिचयार्थ उसके स्वरूप का निरूपण 'लक्षण' है। और उसका यह लक्षण सर्वथा उपयुक्त है या नहीं- इसका विचार या आलोचन परीक्षा है।

यह परीक्षा न्यायवाक्य के द्वारा की जाती है। इस न्याय के पाँच अवयव प्रसिद्ध हैं- प्रतिज्ञा, हेतु, उदाहरण, उपनय, और निगमन। इनमें से प्रथम चार क्रमशः शब्द, अनुमान, प्रत्यक्ष, और उपमान रूप न्यायशास्त्र में प्रसिद्ध चार प्रमाणों से संबद्ध हैं। यही न्यायशास्त्र का केन्द्रबिन्दु है, जो पाँच अध्यायों में विभक्त है। पुनश्च अध्याय दो-दो आह्निकों में क्रमशः विभक्त है।

---

१. हिस्ट्री ऑफ इण्डियन लॉजिक पृ.४८ में उद्धृत फुटनोट सं. ४ से गृहीत।

यहाँ सोलह पदार्थ माने गये हैं। वे इस प्रकार वर्णित हैं- प्रमाण, प्रमेय, संशय, प्रयोजन, दृष्टान्त, सिद्धान्त, अवयव, तर्क, निर्णय, वाद, जल्प, वितण्डा, हेत्वाभास, छल, जाति और निग्रहस्थान। चूँकि आदि के नौ पदार्थ प्रमाण आदि प्रामाण्यवाद से संबद्ध हैं तथा न्यायवाक्य के उपयोगी अंग हैं, अतः इनके लक्षण एवं अपेक्षानुसार विभाग प्रथम अध्याय के प्रथम आह्निक में किये गये हैं। शेष सात पदार्थों के लक्षण तथा यथापेक्षित विभाग इसके द्वितीय आह्निक में हुआ है। वाद-विवाद रूप कथाओं से इन पदार्थों का घनिष्ठ संबन्ध रहा है। यहाँ सूचीकटाह-न्याय का अवलम्बन कर छल पदार्थ की परीक्षा भी की गयी है एवं जाति और निग्रहस्थान का लक्षण मात्र कहकर उनके विभागों को नहीं दिखाया गया है।

द्वितीय अध्याय के प्रथम आह्निक में संशय की तथा न्यायशास्त्र के प्रसिद्ध चारों प्रमाणों की परीक्षा की गयी है। इसके साथ ही प्रसङ्गतः अवयवी की परीक्षा एवं वर्तमान काल की सिद्धि हेतु प्रयास किया गया है। इसके द्वितीय आह्निक में अन्य शास्त्रसम्मत प्रमाणों के परीक्षण द्वारा निराकरण तथा शब्द प्रमाण का विस्तृत विवेचन किया गया है। यहाँ शब्द का अनित्यत्व, शब्द का परिणाम तथा शब्द-शक्ति आदि का विचार विस्तार से हुआ है।

तृतीय अध्याय के प्रथम आह्निक में आत्मा, शरीर, इन्द्रिय और अर्थ की परीक्षा की गयी है। द्वितीय आह्निक में बुद्धि तथा मनस् की परीक्षा के साथ शरीर और आत्मा के संबन्ध के गुण एवं दोष का कारणसहित विवेचन हुआ है।

चतुर्थ अध्याय के प्रथम आह्निक में प्रवृत्ति, दोष, प्रेत्यभाव, फल, दुःख और अपवर्ग की परीक्षा के साथ सृष्टि के प्रसंग में तत्काल प्रसिद्ध आठ दार्शनिक विचारधाराओं का आलोचन भी किया गया है। इसके द्वितीय आह्निक में तत्त्वज्ञान की उत्पत्ति, उसकी विवृद्धि और उसके परिपालन की विधि के साथ अवयव एवं अवयवी की सिद्धि तथा परमाणु के निरवयवत्व का प्रदर्शन भी हुआ है।

पंचम अध्याय के प्रथम आह्निक में जाति के विभाग एवं लक्षण किये गये हैं, आवश्यकतानुसार परीक्षा भी कहीं-कहीं उनकी देखी जाती है। द्वितीय आह्निक में निग्रहस्थान का विवेचन हुआ है। न्यायसूत्रकार महर्षि गौतम ने यथास्थान अपने उद्दिष्ट पदार्थों के लक्षण एवं परीक्षण कर शास्त्र को पूर्णाङ्ग एवं क्रमबद्ध करने का प्रयास किया है और उसमें सफलता भी पायी है।

परवर्ती काल में इन सूत्रों की बहुत व्याख्याएँ एवं उपव्याख्याएँ हुईं। उन सबों का अवधारण सुबुद्धों के लिए भी कठिन होने लगा, फलतः इन सूत्रों तथा व्याख्याओं के आधार पर विविध संग्रहग्रन्थ, प्रकरणग्रन्थ तथा लक्षणग्रन्थ आदि का पर्याप्त मात्रा में निर्माण हुआ। इन ग्रन्थों के ऊपर भी व्याख्याएँ एवं उपव्याख्याएँ लिखी गयीं। इस तरह शास्त्र की निरन्तर अभिवृद्धि होती रही।

काल के अन्तराल में इन सूत्रों में विकार आने लगा, जोड़-घटाव होने लगा। अत एव खृष्टीय नवम शतक के दार्शनिक तात्पर्यटीकाकार वाचस्पति मिश्र ने न्यायसूची-निबन्ध लिखकर सूत्र का पाठ स्थिर करने का प्रयास किया तथा सर्वप्रथम प्रकरण का निर्देश किया। इसके पहले न्यायसूत्रों में प्रकरण का निर्देश नहीं हुआ था। खृष्टीय पंचदश शतक के नैयायिक द्वितीय वाचस्पति मिश्र ने भी न्यायसूत्रोद्धार का प्रणयन कर इस ओर विद्वानों का ध्यान आकृष्ट किया। दोनों के सूत्रपाठ में अन्तर होना स्वाभाविक है। दोनों के मध्य छह शतकों का कालिक व्यवधान स्पष्टतः उपलब्ध है। एक यदि ५२८ सूत्र गिनाते हैं तो अपर के मत में ५३२ सूत्र हैं। गौतमीय सूत्रप्रकाश में केशवमिश्र तर्काचार्य ने तथा न्यायरहस्य में रामभद्र सार्वभौम ने इस प्रसङ्ग में अपनी जागरूकता दिखायी है।

यद्यपि म.म.डाक्टर सर गङ्गानाथ झा तथा मेरे परम गुरु म.म.फणिभूषण तर्कवागीश न्यायसूची-निबन्ध के कट्टर पक्षपाती रहे हैं, तथापि अनुसन्धाननिरत उनके परवर्ती अधिक विद्वान् केशवमिश्र तर्काचार्य के सूत्रपाठ को ही अधिक परिशुद्ध मानते हैं। द्वितीय वाचस्पति मिश्र के न्यायतत्त्वालोक में भी वही सूत्रपाठ है जो गौतमीयसूत्रप्रकाश में केशवमिश्र ने दिया है। आश्चर्य की बात तो यह है कि न्यायसूत्रोद्धार और न्यायतत्त्वालोक में सूत्रपाठ का परस्पर साम्य नहीं है, जबकि एक ही विद्वान् की दोनों ही कृतियाँ मानी जाती हैं।

यद्यपि वृत्तिकारों में न्यायसूचीनिबन्ध का अनुसरण पूर्णतः नहीं हुआ है, किन्तु उस समय में किया गया वह कार्य गवेषकों के लिए एक दृष्टि अवश्य प्रदान करता है तथा काल की विपरीत परिस्थिति में नष्टभ्रष्ट होने से उसका परिरक्षण अपने आप में महत्त्वपूर्ण है।

आजकल न्यायसूत्रों के पाठनिर्धारण की ओर गवेषक विद्वानों की दृष्टि अधिक देखी जाती है। आदरणीय प्रो. दयाकृष्णजी (जयपुर) ने इस प्रसङ्ग में शोध-पत्रिका में अपना सारगर्भ तथा विचारोत्तेजक निबन्ध प्रकाशित किया है। इस पंक्ति के लेखक ने भी न्यायतत्त्वालोक के परिशिष्ट में अपना विचार प्रस्तुत किया है।

न्याय के प्रतिपाद्य

अब, यहाँ न्यायदर्शन के प्रतिपाद्य उपर्युक्त सोलह पदार्थों का यथाक्रम संक्षेप में परिचय प्रस्तुत है-

(१) प्रमाण

प्रपूर्वक मा धातु से करण अर्थ में ल्युट् प्रत्यय करके ल्युट् के अन आदेश होने पर प्रमाण पद निष्पन्न होता है। जिससे विषय का यथार्थ अनुभव हो उसे उस विषय में प्रमाण कहा जाता है, जो इसका व्युत्पत्तिलभ्य अर्थ है।

प्रमा अर्थात् उत्कृष्ट ज्ञान का करण प्रमाण है। ज्ञान की उत्कृष्टता उसके यथार्थ होने से होती है। यद्यपि यथार्थ ज्ञान अनुभव और स्मरण के भेद से दो प्रकार के होते हैं तथापि

स्मरण का असाधारण कारणरूप करण अनुभव ही होता है अतः अनुभव ही प्रमुख रूप से प्रमा कहलाता है। स्मरण तो अनुभूत विषय का ही होता है, अतः स्मरण स्थल में अनुभव ही प्रमाण होता है। फलतः अनुभव रूप प्रधान प्रमा का असाधारण कारण प्रमाण होता है।

अनुभव के चार प्रकार कहे गये हैं- प्रत्यक्ष, अनुमिति, उपमिति और शाब्दबोध। अतएव प्रमाण भी चार प्रकार के माने गये हैं- प्रत्यक्ष, अनुमान, उपमान और शब्द।[1]

प्रत्यक्ष-प्रत्यक्ष के बिना किसी अन्य प्रमाण की सत्ता सम्भव नहीं है। अतएव यहाँ सबसे पहले प्रत्यक्ष का उल्लेख हुआ है। इन्द्रिय और अर्थ के सन्निकर्ष से जन्य तथा अव्यभिचारी अर्थात् यथार्थ ज्ञान प्रत्यक्ष कहलाता है।[2] यहाँ इन्द्रिय से घ्राण आदि पञ्चेन्द्रिय और मनस् विवक्षित है तथा अर्थ से इन सभी इन्द्रियों के ग्राह्य भिन्न-भिन्न विषय। इस प्रत्यक्ष ज्ञान का करण ही प्रत्यक्ष प्रमाण होता है जो प्राचीन के मत में इन्द्रियार्थसन्निकर्ष रूप है और नवीन के मत में इन्द्रिय रूप है। प्राचीन नैयायिक की दृष्टि में असाधारण कारण का परिष्कार क्रिया की सिद्धि में जो प्रकृष्ट उपकारक हो उसे करण कहकर किया गया है, जो यहाँ इन्द्रियार्थसन्निकर्ष होता है।

नवीन नैयायिक ने व्यापारवान् कारण को करण कहकर असाधारण कारण का परिष्कार किया है। अतः इन्द्रिय प्रत्यक्ष प्रमाण होता है क्योंकि इन्द्रिय ही यहाँ व्यापारवान् है। इस मत में चक्षुषा पश्यति, घ्राणेन जिघ्रति आदि प्रयोग भी उपोद्बलक होते हैं। इसके अतिरिक्त प्रत्यक्षात्मक ज्ञान भी प्रमाण होता है क्योंकि हानबुद्धि, उपादानबुद्धि और उपेक्षाबुद्धि को यदि उसका फल माना जाए तो वह इन बुद्धियों का 'करण' अवश्य होगा। भाष्यकार ने इस तरह से प्रत्यक्षज्ञान तथा उसके करण (इन्द्रियार्थसन्निकर्ष या इन्द्रिय) दोनों को प्रत्यक्ष प्रमाण कहा है।

यद्यपि प्रत्यक्ष प्रमा के कारण आत्ममनःसंयोग, इन्द्रियमनःसंयोग तथा इन्द्रिय और विषय का सन्निकर्ष आदि अनेक माने गये हैं, तथापि उनमें इन्द्रिय और अर्थ का सन्निकर्ष ही प्रधान है- यह समझाने के लिए प्रत्यक्ष सूत्र में उसका शब्दशः उल्लेख हुआ है।

सन्निकर्ष दो प्रकार का होता है-लौकिक और अलौकिक।

लौकिक सन्निकर्ष के छह प्रकार होते हैं।

(१) संयोग (२) संयुक्त समवाय (३) संयुक्त समवेत समवाय (४) समवाय (५) समवेत समवाय और (६) विशेषण-विशेष्य-भाव।

घट आदि द्रव्य का प्रत्यक्ष संयोग सन्निकर्ष से होता है और घटगत रूप के प्रत्यक्ष में द्वितीय सन्निकर्ष, घट के रूपगत रूपत्व के प्रत्यक्ष में तृतीय सन्निकर्ष अपेक्षित है। शब्द

---

१. न्यायसूत्र १।१।३१
२. न्यायसूत्र १।१।४।

के प्रत्यक्ष में चतुर्थ सन्निकर्ष एवं शब्दत्व के प्रत्यक्ष में पंचम सन्निकर्ष की अपेक्षा होती है। समवाय संबन्ध तथा अभाव के प्रत्यक्ष में छठवाँ सन्निकर्ष लगता है।

इस लौकिक प्रत्यक्ष के दो प्रकार कहे गये हैं- सविकल्प और निर्विकल्प। विकल्प से विशेषण-विशेष्य-भाव अभिप्रेत है। फलतः विशेषण-विशेष्य-भाव से रहित निर्विकल्पक प्रत्यक्ष है और उससे युक्त सविकल्पक।

वाचस्पतिमिश्र ने कहा है कि प्रत्यक्ष सूत्र में अव्यपदेश्य तथा व्यवसायात्मक पदों से सूत्रकार का यही अभिप्राय विवक्षित है।

अलौकिक सन्निकर्ष के तीन प्रकार होते हैं- (१.) सामान्य लक्षण, (२.) ज्ञान लक्षण और (३.) योगज।

सामान्य ही लक्षण अर्थात् स्वरूप है जिस सन्निकर्ष का उसे सामान्य लक्षणा प्रत्यासत्ति कहते हैं। सामान्य से इन्द्रिय संबद्ध विशेष्यक ज्ञान के प्रकारीभूत पदार्थ विवक्षित है, जो धर्म स्वरूप होता है। वह कदाचित् जाति रूप और कदाचित् प्रकार रूप देखा गया है। धूमस्वरूप सन्निकर्ष से सकल धूम का अलौकिक प्रत्यक्ष रूप ज्ञान इसका उदाहरण होता है। यहाँ चक्षुष् इन्द्रिय से संबद्ध धूम विशेष्यक ज्ञान उत्पन्न होता है, इसमें प्रकार होता है, धूमत्व, जो सन्निकर्ष होकर देशान्तरीय और कालान्तरीय सभी धूम का ज्ञान कराता है। यहाँ इन्द्रिय का संबन्ध लौकिक अभीष्ट है। अतः सामान्य लक्षणा प्रत्यासत्ति (सन्निकर्ष) से बहिरिन्द्रिय के द्वारा ज्ञानोत्पत्ति के समय में, इस सन्निकर्ष में इन्द्रिय जन्यता अपेक्षित है। फलतः इन्द्रिय के साथ विषय के लौकिक सन्निकर्ष से जो विशिष्ट विषय का ज्ञान होता है, उसमें प्रकारीभूत सामान्य ही सामान्य लक्षणा प्रत्यासत्ति है। मानस प्रत्यक्ष स्थल में यही सन्निकर्ष ज्ञान प्रकारीभूत सामान्य रूप होता है।

सामान्य लक्षणा पद में कदाचित् लक्षण पद का विषय भी अर्थ लिया गया है। इन्द्रिय संबद्ध विशेष्यक घटज्ञान अभी हुआ और दूसरे दिन उक्त संबन्ध के बिना भी उक्त ज्ञान के प्रकारीभूत पदार्थ रूप सामान्य के विद्यमान रहने से इस प्रत्यासत्ति से अलौकिक प्रत्यक्ष होने लगेगा, जो अनुभव विरुद्ध है। अतः लक्षण का अर्थ यहाँ विषय होता है। और सामान्य विषयक ज्ञान रूप प्रत्यासत्ति उसका अर्थ होता है न तु ज्ञायमान सामान्य रूप प्रत्यासत्ति। अब यह आपत्ति नहीं होगी। पद दिन में उक्त ज्ञान की अविद्यमानता से उक्त दोष संभव नहीं है।

इसके मानने में युक्ति यह है कि उक्त सन्निकर्षजन्य प्रत्यक्ष के नहीं मानने पर वह्नि के साथ धूम का महानस में प्रत्यक्ष होने पर भी सकलदेशीय धूम के साथ चक्षुष् इन्द्रिय के संयोग के अभाव में क्या सर्वत्र ही धूम वह्नि का व्याप्य है तथा धूम युक्त सभी स्थलों में वह्नि रहता है या नहीं- इस तरह का जो संशय होता है, वह नहीं हो पाएगा। अप्रत्यक्ष धर्मों में किसी धर्म का संशय नहीं होता है और उक्त स्थल में सभी धर्म का प्रत्यक्ष अन्यथा संभव नहीं है।

सामान्य धर्म के प्रत्यक्ष रूप अलौकिक सन्निकर्षजन्य सकल धूम के प्रत्यक्ष मानने पर धूमत्वेन, सकल धूम में वह्निनत्वेन सकल वह्नि की व्याप्ति का निश्चय करके धूम हेतु से वह्नि का सार्वत्रिक एवं सार्वकालिक अनुमिति होती है जो इस सन्निकर्ष के बिना संभव नहीं है।

ज्ञानलक्षणा दूसरा अलौकिक सन्निकर्ष है। ज्ञान ही लक्षण अर्थात् स्वरूप है जिसका वह ज्ञानलक्षणा प्रत्यासत्ति (सन्निकर्ष) कहलाता है। जिस इन्द्रिय से जिस विषय का ज्ञानलक्षणा सन्निकर्षजन्य प्रत्यक्ष इष्ट होता है, उस इन्द्रिय से संयुक्त मनस् के साथ संयुक्त आत्मा में समवेत उस विषयक ज्ञान ही उस विषय के प्रत्यक्ष में अलौकिक सन्निकर्ष होता है। चन्दनखण्ड में सौरभ का चाक्षुष प्रत्यक्ष ज्ञानलक्षणा से होता है। यहाँ चक्षुष् संयुक्त मनस् से संयुक्त आत्मा में सौरभ का स्मरण रूप ज्ञान समवेत है, वह ज्ञान विषय तो सम्बन्ध से सौरभ में विद्यमान है। अतः वह ज्ञान ही (चक्षुष् से युक्त मनस् और मनस् से युक्त आत्मा में समवेत सौरभ ज्ञान ही) सौरभ के साथ चक्षुष् का सन्निकर्ष है, जिससे दूरस्थित चन्दनखण्ड के लौकिक प्रत्यक्ष के समय उसके सौरभ का अलौकिक चाक्षुष प्रत्यक्ष होता है। इसे उपनय भी कहते है। अतएव इस सन्निकर्ष से अन्य प्रत्यक्ष को उपनीत भान कहा जाता है। न्यायमत में इस सन्निकर्ष से भ्रमात्मक प्रत्यक्ष होता है। रस्सी में सर्प के भ्रमस्थल में, रस्सी में सर्प तो रहता नहीं है, अतएव सर्पात्मक विषय के साथ इन्द्रिय का कोई भी लौकिक सन्निकर्ष संभव नहीं है। असत् या अलीक पदार्थ भ्रम का भी विषय नहीं होता है। अतः सिद्ध है कि जिस विषय का यथार्थज्ञान संभव है उसी विषय का भ्रम भी हो सकता है। फलतः किसी सत्पदार्थ में ही किसी सत्पदार्थ का भ्रम होता है । उपर्युक्त इस भ्रमस्थल में ज्ञानलक्षण सन्निकर्ष ही सर्प के भ्रमात्मक प्रत्यक्ष का चरम कारण होता है। ज्ञान ही जिस सन्निकर्ष का स्वरूप हो उसे ज्ञानलक्षण कहते हैं।

बाह्य पदार्थविषयक सविकल्पकज्ञान का मानस प्रत्यक्ष रूप अनुव्यवसाय[1] भी ज्ञानलक्षणसन्निकर्ष से ही होता है। इस अनुव्यवसाय में मनः संयुक्त आत्मा में उक्त घट-विषयक सविकल्पकज्ञान समवाय सम्बन्ध से विशेषण रूप में विषय होता है। क्योंकि घटत्व विशिष्ट घटविषयक ज्ञान से युक्त मैं हूँ - यही तो उस मानस प्रत्यक्ष का स्वरूप होता है। यहाँ घट का ज्ञान बाह्य पदार्थ में स्वतंत्र रूप से मनस् की प्रवृत्ति नहीं है। अतः मानना होगा कि मैं घटत्व विशिष्ट घटविषयक ज्ञानवान हूँ - इस मानस प्रत्यक्ष में ज्ञानांश लौकिक प्रत्यक्ष है और घटांश अलौकिक प्रत्यक्ष। इसका सन्निकर्ष है ज्ञानलक्षणा। यद्यपि सामान्य लक्षणा और ज्ञानलक्षणा दोनों ही प्रत्यासत्ति (सन्निकर्ष) ज्ञानस्वरूप ही हैं तथापि दोनों में परस्पर पार्थक्य है। एक सामान्यलक्षणा अपने आश्रय का ज्ञान कराती है। कारिकावली में 'विषयी यस्य तस्यैव व्यापारो ज्ञानलक्षणः' इस कारिका से बात स्पष्ट होती है।

---

१. 'घटत्वेन घटमहं जानामि' इस तरह से सविकल्पज्ञान का जो मानस प्रत्यक्ष होता है वही अनुव्यवसाय है।

योगज-अलौकिक सन्निकर्ष का तीसरा प्रभेद है- योगज। महायोगी का समाधि विशेष रूप योग से जन्य सन्निकर्ष ही योगज सन्निकर्ष है। इस सन्निकर्ष से योगी भूत, भविष्यत् व्यवहित एवं दूरस्थ आदि विषयों का अलौकिक प्रत्यक्ष कर लेते हैं।

अनुमान-प्रत्यक्षजनित यथार्थज्ञान ही अनुमान प्रमाण होता है। जिस किसी प्रकार के प्रत्यक्ष ज्ञानसे जनित यथार्थज्ञान अनुमान नहीं होता है, अपितु प्रत्यक्षज्ञान विशेष उसका कारण होता है। अनुमान में हेतु का प्रत्यक्ष, हेतु के साथ साध्य के संबन्ध का प्रत्यक्ष और उस सम्बन्ध विशिष्ट हेतु का प्रत्यक्ष तथा उक्त अवसर पर उक्त सम्बन्ध विशिष्ट हेतु का स्मरण आवश्यक है।

जिस पदार्थ के सभी आधारों में जो अन्य पदार्थ निश्चित रूप से रहता है, उस पदार्थ का वह अन्य पदार्थ व्याप्त होता है और अपर पदार्थ व्यापक। जहाँ व्याप्त पदार्थ रहता है उस स्थल में व्यापक पदार्थ अवश्य रहता है। अतः व्याप्य पदार्थ के द्वारा व्यापक पदार्थ की अनुमति होती है। व्याप्य पदार्थ हेतु और व्यापक पदार्थ साध्य कहलाता है। जहाँ साध्य की सिद्धि की जाती है वह पक्ष कहलाता है। यथा 'पर्वतो वह्निमान् धूमात्' इस अनुमान में पर्वत पक्ष, वह्नि साध्य और धूम हेतु होता है।

चूँकि वह्नि के बिना धूम की उत्पत्ति संभव नहीं है, अतः जहाँ धूम रहेगा उस स्थल में आग अवश्य रहेगी धूम है व्याप्य और वह्नि है व्यापक। दोनों का पारस्परिक अविनाभाव संबन्ध ही व्याप्ति कहलाती है। उस व्याप्ति के प्रत्यक्षात्मक ज्ञान के बिना अनुमति नहीं हो सकती है। पहले महानस (रसोईघर) में धूम और वह्नि का सहचार दर्शन होता है। पुनः वह्नि से रहित स्थल में धूम को नहीं देखकर धूम में वह्नि की व्याप्ति रूप संबन्ध विशिष्ट हेतु का स्मरण होता है। पुनः वह्नि के व्याप्य धूम से युक्त है यह पर्वत, इस तरह से धूम का प्रत्यक्ष पर्वत में होता है। यही तृतीय लिङ्गपरामर्श, या परामर्श शब्द से अभिहित होता है।

धूम का प्रथम दर्शन महानस में होता है, उसका द्वितीय दर्शन है पर्वत में जो पहली बार वह देखा गया और तृतीय दर्शन है उक्त व्याप्ति से युक्त धूम का जो पुनः दर्शन होता है। यही तृतीय हेतु दर्शन परामर्श है।

निष्कर्ष यह हुआ कि साध्य धर्म की व्याप्ति से युक्त हेतु अनुमान के आश्रय पक्ष में विद्यमान है- इस प्रकार का निश्चमात्मक ज्ञान ही लिङ्गपरामर्श है, जो अनुमिति का चरम कारण है । प्राचीन नैयायिक इसे ही अनुमान प्रमाण कहते हैं।

नव्य नैयायिक व्याप्तिज्ञान को अनुमान कहते हैं। इनके मत में वही अनुमिति का करण होता है। प्राचीन मत में चरम व्यापार को करण कहा गया है और नवीन मत में व्यापारवान् कारण को। अतः दृष्टिभेद के कारण मतभेद यहाँ स्वाभाविक है।

यहाँ भी प्रत्यक्षज्ञान की तरह हान, उपादान और उपेक्षा बुद्धि को फल मानकर अनुमिति को अनुमान प्रमाण कहा जा सकता हैं।

सूत्रकार ने इसके तीन प्रकार बताये हैं- पूर्ववत्, शेषवत्, तथा सामान्यतोदृष्ट[1]। कारण यदि हेतु रूप में विद्यमान हो और कार्य साध्य हो तो उसे पूर्ववत् अनुमान कहते हैं। यथा बादल की घटा देखकर वृष्टि होने का अनुमान होता है। कार्य यदि हेतु रूप में विद्यमान हो और कारण साध्य हो तो वह शेषवत् अनुमान होता है। यथा नदी की पूर्णता एवं शीघ्रगति देखकर अतीत वृष्टि का अनुमान होता है। किसी पदार्थ के साथ किसी पदार्थ की व्याप्ति के प्रत्यक्ष होने पर उसके सदृश किसी अन्य पदार्थ के साथ अन्य पदार्थ की व्याप्ति का निश्चय करके उस व्याप्तिविशिष्ट हेतु से अप्रत्यक्ष पदार्थ की अनुमिति सामान्यतो-दृष्ट कहा गया है। इच्छा आदि गुणों से आत्मा का अनुमान इसका उदाहरण होता है ।

जहाँ इच्छा आदि गुण रहते हैं, वह आत्मा है-ऐसी व्याप्ति संभव नहीं है। किन्तु जो गुण है वह किसी द्रव्य में अवश्य आश्रित है। यथा रूपादि गुण पृथ्वी आदि में आश्रित है। इस तरह सामान्य रूप से दृष्ट व्याप्ति के निश्चय से इच्छा आदि गुणों का आश्रय देह आदि से भिन्न आत्मा की अनुमिति होती है।

इच्छा आदि गुण हैं -वे किसी द्रव्य में अवश्य आश्रित हैं। इस प्रकार गुणत्व हेतु से इच्छा आदि गुण के द्रव्याश्रितत्व सिद्ध होने पर, उक्त गुण देह तथा इन्द्रियादि का आश्रित नहीं है तथा किसी द्रव्य का अवश्य आश्रित है -इतना सिद्ध करने के पश्चात् वह द्रव्य आत्मा ही है, जहाँ इच्छादि गुण आश्रित है। यह परिशेषतः सिद्ध होता है।

अनुमान को अन्य प्रकार से भी विभक्त किया गया है, यथा स्वार्थानुमान और परार्थानुमान। जो अनुमान अपने लिए किया जाये उसे स्वार्थानुमान कहते हैं। इसमें पंचावयव वाक्य का मानस स्मरण भी हो सकता है, उपपादन आवश्यक नहीं है । जो दूसरों को समझाने के लिए अनुमान होता है वह परार्थानुमान है। इसमें पंचावयव वाक्य का विधिवत् उपपादन अपेक्षित है।

नव्य नैयायिकों ने अन्य प्रकार से इसके तीन प्रकार बताये हैं- केवलान्वयी, केवल-व्यतिरेकी तथा अन्वयव्यतिरेकी। यद्यपि, अन्वयी, व्यतिरेकी तथा अन्वयव्यतिरेकी का उल्लेख वार्त्तिक में मिलता है तथापि इन प्रभेदों के साथ नव्य नैयायिकों का नाम प्रचारित इसलिए है कि इन्होंने इन प्रकारों का व्यवहार अधिक किया है।

केवलान्वयी- जो सभी वस्तुओं में विद्यमान हो, जिसका अभाव कहीं उपलब्ध नहीं होता हो, वह केवलान्वयी है। केवल अन्वय ही जहाँ घटता है। यथा 'सर्वं ज्ञेयं वाच्यत्वात्,' यहाँ 'तदभावे तदभावः' रूप व्यतिरेक नहीं घटता है।

इसके लक्षण में 'वृत्तिमदत्यन्ताभावाप्रतियोगित्वम्' कहा गया है। वृत्तिमान् से तात्पर्य है वृत्ति नियामक संबन्ध से जो वर्तमान हो। वृत्तिमान् अत्यन्ताभाव का जो प्रतियोगी नहीं है वह केवलान्वयी कहलाता है।

---

१. न्यायसूत्र १.१.५।

आत्मा तथा आकाश आदि नित्य द्रव्य अवृत्ति पदार्थ है। क्योंकि वृत्ति नियामक संयोग आदि संबन्ध से ये कहीं रहते नहीं हैं।

केवलव्यतिरेकी-जिस हेतु में केवल व्यतिरेक सहचारज्ञान से व्याप्तिज्ञान का निश्चय होता है, उससे उत्पन्न अनुमिति केवलव्यतिरेकी कहलाता है। यथा पृथिवी सबसे भिन्न पदार्थ है, क्योंकि इसमें गन्ध होता है, जिसमें गन्ध नहीं है वह पृथिवी भी नहीं है।

अन्वयव्यतिरेकी-जिस हेतु में अन्वय सहचारज्ञान और व्यतिरेक सहचारज्ञान से अन्वयव्याप्ति का ज्ञान होता है, उसे अन्वयव्यतिरेकी अनुमान कहते हैं। जैसे पर्वत में आग है धूम रहने से। यहाँ 'जहाँ -जहाँ धूम रहता है उस स्थल में वह्नि अवश्य रहती है'- इस तरह का अन्वय-सहचार का ज्ञान और 'जहाँ-जहाँ आग नहीं रहती है उस स्थल में धूम भी नहीं रहता है'-इस तरह का व्यतिरेक सहचारज्ञान अन्वयव्याप्ति का जनक होता हैं।

उपमान-पहले से यथार्थ रूप में ज्ञात (प्रसिद्ध) पदार्थ के सादृश्य के प्रत्यक्ष से पूर्वतः अज्ञात (साध्य) पदार्थ के ज्ञान में जो करण हो उसे 'उपमान प्रमाण' कहते हैं[१] । उपमान प्रमाण से होनेवाली अनुभूति का नाम 'उपमिति' है गवय पशु में गलकम्बल रूप गौ का लक्षण नहीं है किन्तु अन्य प्रकार से बहुत सादृश्य दोनों में (गौ तथा गवय) घटता है। नागरिक गवय को कभी देखा नहीं है किन्तु किसी आरण्यक ने उससे कहा कि गवय गौ के सदृश होता है । पश्चात् किसी समय नागरिक ने पहली बार गवय को देखा, उसमें गाय के सादृश्य का प्रत्यक्ष करके पूर्वश्रुत अरण्यवासी के वाक्य का स्मरण किया और उसे गवय समझ लिया अर्थात् गवयत्व विशिष्ट पशु में गवय शब्द की वाच्यत्वरूप शक्ति का निश्चय किया।

न्यायमत में प्रमाणान्तर से इस तरह गवय शब्द के वाच्यत्व का निर्णय नहीं हो सकता है। अतएव उपमान नामक पृथक् प्रमाण मानना आवश्यक है।

आचार्य उदयन ने गवय में गाय के सादृश्य के प्रत्यक्ष को ही उपमिति का करण कहकर वाक्यार्थ के स्मरण को उसका व्यापार कहा है। प्राचीनों के मत से व्यापार रूप चरम कारण ही मुख्य करण है, वही मुख्य उपमान प्रमाण है। इससे होनेवाली उपमिति रूप प्रमा भी कदाचित् उपमान प्रमाण है जिसका फल होता है- हानबुद्धि, उपादानबुद्धि और उपेक्षाबुद्धि।

वैधर्म्योपमिति-जैसे प्रसिद्ध पदार्थ के सादृश्य के प्रत्यक्ष से उपमिति होती है, उसी तरह वैधर्म्य के प्रत्यक्ष से भी उपमिति होती है जिसे वैधर्म्योपमिति कहते हैं। जैसे किसी व्यक्ति को यह ज्ञात नहीं है कि करभ पद ऊँट का वाचक है, उस व्यक्ति ने किसी जानकार व्यक्ति से करभ पद को सुना और समझा कि वह बहुत कुरूप होता है, कठोर काँटा खाता है तथा उसका गला बड़ा लम्बा होता है। पश्चात् उसने कभी यदि ऊँट को

---

१. न्यायसूत्र १।१।६।

देखकर उसमें गाय आदि पशुओं के वैधर्म्य को देखकर पूर्वश्रुत वाक्य के स्मरण द्वारा ऊँट में करभ शब्द के वाच्यत्व का निश्चय कर लेता है। इस तरह का शक्तिनिर्णय वैधर्म्योपमिति है।

मीमांसक तथा वेदान्त सम्प्रदाय उपमान प्रमाण को मानता है, किन्तु उनकी प्रक्रिया कुछ भिन्न है। इनके मत में गवयत्व विशिष्ट गवय पशु में गवय शब्द के वाच्यत्व के बोधक उपमान का फल उपमिति को नहीं माना जा सकता है। अपितु गवय पशु में गाय के सादृश्य के प्रत्यक्ष होने पर वह पूर्वदृष्ट गाय इस गवय के सदृश है-इस तरह से उस गो पदार्थ में प्रत्यक्ष दृष्ट गवय के सादृश्य का ज्ञान होता है। यही उपमान का फल उपमिति है। यहाँ पूर्वदृष्ट गाय के प्रत्यक्ष नहीं रहने पर उसमें गवय के सादृश्य का प्रत्यक्ष नहीं हो सकता है।

न्याय सम्प्रदाय में तो पूर्वदृष्ट गाय में गवय का सादृश्यबोध स्मरणात्मक ज्ञान है। वह गाय इस गवय के सदृश है - इस तरह से पूर्वदृष्ट गाय का स्मरण होता है, वह उपमान प्रमाण का फल नहीं हो सकता है।

शब्द प्रमाण-आप्त व्यक्ति का वाक्य शब्द प्रमाण है[1]। जो व्यक्ति जिस विषय का तत्त्वज्ञ है और उस तत्त्व को प्रकाशित करने के लिए ही यथार्थ वाक्य का व्यवहार करता है, उसी व्यक्ति को उस विषय में आप्त कहा गया है। उस विषय में उस व्यक्ति का उपदेश अर्थात् उस विषय का बोधक वाक्य 'शब्द प्रमाण' होता है।

नव्य नैयायिकों ने तो वाक्य के पद समूहों के स्मरणात्मक ज्ञान को ही वाक्यार्थबोध के 'करण' होने के नाते शब्द प्रमाण कहा है। 'पदज्ञानं तु करणम्'।

अभिप्राय यह है कि शाब्दबोध से पहले 'पदज्ञानं तु करणम्'। प्रथमतः पद का ज्ञान पुनः उसके अर्थ का स्मरण होता है। प्रत्येक पद के ज्ञान होने पर भी बाद में उन सब पदों के बारे में समूहालम्बन स्मरण होता है, पुनः प्रत्येक पदार्थ का स्मरण होता है। इस पदार्थ-स्मरणरूप व्यापार से पूर्वोत्पन्न वह पद स्मरण वाक्यार्थबोध का करण होने के नाते शब्द प्रमाण कहलाता है।

यद्यपि शाब्दबोध के अव्यवहित पूर्वक्षण में उस वाक्य के विद्यमान नहीं रहने से वह शब्द प्रमाण नहीं हो सकता है। इस मत में शब्द चरम कारण पदार्थ-स्मरण ही मुख्य शब्द प्रमाण है।

यह दो प्रकार का होता है दृष्टार्थक और अदृष्टार्थक। आप्त वाक्य का प्रतिपाद्य अर्थ इस लोक व्यवहार में प्रत्यक्षादि प्रमाण से परिज्ञात होता है, वह दृष्टार्थक शब्द प्रमाण है। जिस आप्त वाक्य का प्रतिपाद्य लोक-व्यवहार में प्रमाणान्तर से नहीं समझा जा सकता है, वह अदृष्टार्थक शब्द प्रमाण है। लोकवाक्य यदि इसका पहला प्रकार है तो वेदवाक्य इसका दूसरा प्रकार है ।

---

१. न्यायसूत्र १।१।७।

वेद आदि शास्त्र में दृष्टार्थक वाक्य भी बहुत से हैं और सत्यार्थक लौकिक वाक्य को सुनकर तदनुसार लोक व्यवहार चलता है। जो व्यक्ति जिस विषय में यथार्थ वक्ता है, उस विषय में उस व्यक्ति का वाक्य ही आप्त वाक्य है,- जिसे प्रमाण कहते हैं। भाष्यकार ने आप्त का लक्षण कहकर आगे कहा है कि यह लक्षण ऋषि, आर्य तथा म्लेच्छों के लिए समान है।

(२) प्रमेय

न्यायदर्शन में प्रमाण के वाद प्रमेय का उल्लेख हुआ है। प्रथम सूत्र में उल्लिखित तत्त्वज्ञान से प्रमिति अभिप्रेत है, जिसकी उत्पत्ति में इसके विषय अपेक्षित होते जो प्रमेय कहलाते हैं। मुमुक्षुओं के लिए इस प्रमेय पदार्थ का ज्ञान आवश्यक है। प्रकृष्ट-सर्वश्रेष्ठ, मेय-ज्ञेय= प्रमेय बारह प्रकार के यहाँ कहे गये हैं-आत्मा, शरीर, इन्द्रिय, अर्थ, बुद्धि, मनस्, प्रवृत्ति, दोष, प्रेत्यभाव, फल, दुःख और अपवर्ग[1] ।

वस्तुमात्र, जो प्रमाण से सिद्ध किया जाता है, प्रमेय होता है अतएव महर्षि गौतम ने अवसर पर प्रमाण को भी प्रमेय कहा है- 'प्रमेया च तुला प्रामाण्यवत्' (२/१/१६)। जैसे सुवर्ण आदि द्रव्य के गुरुत्व विशेष का निर्धारण तराजू (तुला) से होता है, उस समय तराजू (तुला) गुरुत्व निर्धारक होने से प्रमाण माना जाता है। किन्तु उस तराजू (तुला) में ही यदि किसी का सन्देह हो तो दूसरे तराजू पर उसे रखकर उसके प्रामाण्य की परीक्षा की जाती है, तब वह प्रमेय हेा जाता है। इसी तरह प्रमेय के साधक प्रत्यक्ष आदि प्रमाण हैं, किन्तु उनमें यदि प्रामाण्य सन्दिग्ध हो जाए तो प्रमाणान्तर से उसकी प्रामाण्यसिद्धि के समय वह प्रमाण भी प्रमेय हो जाता है।

भाष्यकार ने वैशेषिक शास्त्र के पदार्थों को भी यहाँ प्रमेय में समाविष्ट किया है। द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य, विशेष तथा समवाय आदि भी प्रमेय कहे गये हैं। इन पदार्थों के भेद-प्रभेद चूँकि असंख्य हैं, अतएव नैयायिकों को अनियत प्रमेयवादी कहा गया है। न्यायमत में प्रमेय अनन्त हैं, किन्तु उन प्रमेयों में आत्मा आदि उपर्युक्त बारह प्रमेयों का तत्त्वसाक्षात्कार सकल पदार्थविषयक मिथ्याज्ञान की निवृत्ति के द्वारा मुक्ति का साक्षात्कार होता है। अतएव इन्हें प्रमेय अर्थात् उत्कृष्ट ज्ञेय कहा गया है।

१. **आत्मा**-पहला प्रमेय है आत्मा, जिसके इच्छा, द्वेष, प्रयत्न, सुख, दुःख, और ज्ञान अनुमापक हेतु हैं[1] । इच्छा आदि गुणों से (हेतुओं से) अनुमान के आधार पर इन गुणों का आश्रय सिद्ध होता है, पश्चात् इच्छा आदि गुणों का अधिकरण देह आदि नहीं हो सकते हैं- इस अनुमान के द्वारा देह आदि से भिन्न उन गुणों के आश्रयरूप में आत्मा की सिद्धि होती है।

---

१. न्यायसूत्र १।१।६।

मैं सुखी हूँ, मैं दुःखी हूँ- इस प्रकार से सुख आदि के मानस-प्रत्यक्ष के समय में प्रत्येक जीव स्व का भी (आत्मा का भी) मानस-प्रत्यक्ष कर लेता है। किन्तु मिथ्या अभिमान में लिप्त जीव उस समय में देह आदि से भिन्नरूप में आत्मा का प्रत्यक्ष नहीं कर पाता है। इसी तात्पर्य से महर्षि कणाद जीवात्मा को अप्रत्यक्ष कहकर उसके विषय में अनुमान-प्रमाण दिखाते हैं। इच्छा आदि आत्मा के असाधारण (विशेष) गुण हैं [1]। अन्यथा इच्छा आदि गुण आत्मा के लक्षण नहीं हो सकते।

न्यायमत में आत्मा की अनेकता, विभुता तथा नित्यता मानी गयी है। धर्माधर्म रूप अदृश्य का आश्रय आत्मा यहाँ ज्ञान आदि गुणों का अधिकरण है। यही कारण है कि कोई सुखी और कोई दुःखी इस संसार में देखा जाता हैं। आत्मा ज्ञान स्वरूप नहीं माना गया है। पश्चात् ईश्वर भी नित्यज्ञान, नित्यसुख आदि के आधाररूप में यहाँ स्वीकृत हुए हैं, जो इस संसार का कर्ता, वेद का निर्माता तथा अदृष्ट का अधिष्ठाता कहा जाता है।

२. **शरीर**-दूसरा प्रमेय शरीर है। आत्मा के प्रयत्न से जो क्रिया होती है उसका नाम है चेष्टा। इस चेष्टा का आश्रय शरीर होता है। अतः चेष्टाश्रयत्व शरीर का लक्षण होता है[2]। इसी तरह घ्राण आदि इन्द्रियसमूह भी शरीर को ही आश्रय बनाकर रहता है, अतएव ये शरीराश्रित हैं। शरीर के साथ ही इन इन्द्रियों की सत्ता है। अतः अवच्छेदकता-सम्बन्ध से शरीर उनका आश्रय होता है। इन्द्रियाश्रयत्व भी शरीर का लक्षण है। अर्थाश्रयत्व भी शरीर का लक्षण होता है। यहाँ अर्थ से सुख और दुःख अभिप्रेत है।

यद्यपि महर्षि गौतम के मत से जीवात्मा ही साक्षात् सम्बन्ध से सुख तथा दुःख का आश्रय होता है, तथापि जीवात्मा अपने शरीर से ही सुख और दुःख का भोग करता है। शरीर से बाहर उसका (सुख-दुःख का) अनुभव नहीं होता है। प्रत्येक जीवात्मा का अपना शरीर ही सकल सुख तथा दुःख के भोग का आयतन या अधिष्ठान है। अतः सुखाश्रय और दुःखाश्रय भी शरीर होता है।

३. **इन्द्रिय**-तीसरा प्रमेय इन्द्रिय है। यद्यपि छठां प्रमेय मनस् भी इन्द्रिय है। तथापि मनस् के विषय में विशेष ज्ञान के लिए यहाँ उसका पृथक् उल्लेख किया गया है ।

यद्यपि सांख्य आदि दर्शनों में वाक्, पाणि, पाद, पायु, और उपस्थ-इन पाँच कर्मेन्द्रियों का भी यहाँ परिग्रह हुआ है। और वहीं यह भी कहा गया है कि अहङ्कार सभी इन्द्रियों को उत्पन्न करता है। तथापि महर्षि गौतम हस्त आदि अङ्गविशेषों को इन्द्रिय नहीं मानते हैं। इन के मत में घ्राण आदि पाँच इन्द्रियाँ हैं[3], क्योंकि वे प्रत्यक्षात्मक ज्ञान के साक्षात् साधन हैं। हस्त आदि इन्द्रियों के सदृश हैं। अतएव उनमें इन्द्रिय पद का लाक्षणिक प्रयोग होता

---

१. न्यायसूत्र १।१।१०।

२. न्यायसूत्र १।१।११।

३. न्यायसूत्र १।१।१२।

है। 'तात्पर्य' टीकाकार वाचस्पति मिश्र[1] भी न्याय के इस सिद्धान्त के समर्थन में कहते हैं। कि यदि असाधारण कार्य के साधन हस्त आदि को इन्द्रिय कहा जाय तब तो कण्ठ, हृदय, आमाशय तथा पक्वाशय को भी कर्मेन्द्रिय कहा जा सकता है। गौतम के मत में अहङ्कार किसी इन्द्रिय का उपादान कारण नहीं है, किन्तु पृथिवी आदि पंचभूत ही क्रमशः घ्राण आदि पाँच इन्द्रियों के उपादान कारण हैं। न्यायदर्शन में इन्द्रिय को भौतिक पदार्थ कहा गया है। इन्द्रिय-लक्षणसूत्र के अन्त में महर्षि गौतम ने 'भूतेभ्यः' पद का प्रयोग किया है।

इनकी मूल युक्ति यही है कि गन्ध, रस, रूप,स्पर्श तथा शब्दों के बीच में घ्राण इन्दिय जब केवल गन्ध को ही ग्रहण करता है तथा रसना केवल रस का ही प्रत्यक्ष कराता है। चक्षुष् केवल रूप का ही और त्वगिन्द्रिय केवल स्पर्श का ही प्रत्यक्ष कराता है, तब उसे भौतिक ही कहना उचित होगा। क्योंकि तत्तत् भूतजन्यत्व ही वहाँ अनुमान द्वारा सिद्ध होता है। श्रवणेन्द्रिय उत्पन्न नहीं होता है। क्योंकि जीव का कर्णगोलकावच्छिन्न नित्य आकाश ही वस्तुतः श्रवण है। उसी कर्णगोलक की उत्पत्ति मानकर शास्त्र में श्रवणेन्द्रिय को उत्पन्न कहा गया है। कर्णगोलक उपाधि के भेद से श्रवणेन्द्रियरूप आकाश के भेद की कल्पना की जाती है। महर्षि गौतम ने आकाश को श्रवणेन्द्रिय की योनि (मूल) कहा है। श्रवणेन्द्रिय भी अभौतिक पदार्थ नहीं है। किन्तु आकाशात्मक भूतरूप है।

गौतम के मत में आकाश विभु अर्थात् सर्वव्यापी तथा नित्य पदार्थ है। विभुद्रव्य की उत्पत्ति सम्भव नहीं है। अत एव आकाशरूप श्रवणेन्द्रिय वस्तुतः नित्य पदार्थ है। गौतम के इन्द्रिय-लक्षणसूत्र मे -'भूतेभ्यः' इस पद में पंचमी विभक्ति का अर्थ जन्यत्व नहीं हैं किन्तु प्रयोजकत्व है । जिसकी सत्ता के बिना जिसकी सत्ता सिद्ध नहीं होती है, उसे उसका प्रयोज्य कहते हैं। आकाश की सत्ता के बिना श्रवणेन्द्रिय की सत्ता सिद्ध नहीं होती है, अतएव वह आकाश का प्रयोज्य है और आकाश उसका प्रयोजक।

४. **अर्थ**-चौथा प्रमेय का नाम अर्थ है यह इन्द्रिय का अर्थ होता है। क्रमशः पाँच इन्द्रियों से ग्रहण करने योग्य पाँच विशेष गुण-गन्ध, रस, रूप, स्पर्श तथा शब्द को इन्द्रियार्थ कहते हैं[2]। गन्ध, रस, रूप तथा स्पर्श पृथिवी के गुण हैं। रस, रूप तथा स्पर्श जल के गुण हैं, रूप और स्पर्श तेजस् के गुण हैं केवल स्पर्श वायु का और केवल शब्द आकाश का गुण है। जिस इन्द्रिय में जिस गुण का उत्कर्ष रहता है, उससे उसी गुण का प्रत्यक्ष होता है। घ्राण पार्थिव द्रव्य है। उसमें यद्यपि गन्ध, रूप, रस तथा स्पर्श इन चार गुणों का समावेश रहता है तथापि गन्ध का ही उत्कर्ष रहता है। अतएव उससे गन्ध का ही प्रत्यक्ष होता है। जिस द्रव्य तथा जिस गुण में प्रत्यक्ष का प्रयोजक धर्म रहता है, उस द्रव्य और गुण का प्रत्यक्ष होता है। केवल उद्भूतत्व धर्म से युक्त रूप विशेष और उस रूप से युक्त द्रव्य का ही प्रत्यक्ष होता है। यद्यपि रूप चक्षुष् में भी है किन्तु वह उद्भूतत्व धर्म-विशिष्ट नहीं है।

---

१. न्यायसूत्र ३।१।६१ की तात्पर्यटीका
२. न्यायसूत्र १।१।१४।

अतएव उसका प्रत्यक्ष नहीं होता है। जैसे पाषाण आदि अनेक द्रव्यों में गन्ध रहने पर भी उसमें गन्ध की उत्कटता नहीं है, अतः उसका प्रत्यक्ष नहीं होता है। इसी तरह से घ्राणगत गन्ध का भी प्रत्यक्ष नहीं होता है। रसना आदि इन्द्रियों में रहने वाले रस आदि गुणों का प्रत्यक्ष नहीं होता है। इस मत में इन्द्रिय को अतीन्द्रिय माना गया है।

५. **बुद्धि**-पाँचवाँ प्रमेय बुद्धि है। 'बुद्ध्यते येनेति बुद्धिः' जिसके द्वारा ज्ञान होता है- इस अर्थ में निष्पन्न 'बुद्धि' शब्द यद्यपि जीव के अन्तःकरण अथवा मनस् का वाचक है। महर्षि गौतम ने बाद में इसी अर्थ में बुद्धिपद का प्रयोग किया है। तथापि प्रमेय के रूप में बुद्धि की चर्चा है, वह आत्मा का प्रत्यक्ष आदि ज्ञानरूप है[1]। ज्ञानार्थक 'बुध्' धातु से भाव में क्तिन् प्रत्यय करने पर निष्पन्न बुद्धि पद ज्ञानरूप अर्थ का वाचक होता है। इसी को उपलब्धि भी कहते है। न्यायमत में बुद्धि, उपलब्धि और ज्ञान भिन्न पदार्थ नहीं हैं।

६. **मन**-छठा प्रमेय मनस् है। जीव के सुख तथा दुःख आदि के मानस-प्रत्यक्ष का कारण अन्तरिन्द्रिय मनस् है। मनस् के अस्तित्व साधक अनेक हेतुओं के रहने पर भी महर्षि गौतम ने अपने एक विशेष हेतु को प्रदर्शित किया है- 'युगपज् ज्ञानानुपपत्तिर्मनसो लिङ्गम्' १/१/१६। एक समय में अनेक इन्द्रियों से अनेक विषयों के प्रत्यक्ष का नहीं होना मनस् को सिद्ध करता है। जिस काल में किसी विषय के साथ किसी इन्द्रिय का सन्निकर्ष रहने पर भी एक समय में अनेक विषयों का प्रत्यक्ष नहीं होता है। किन्तु समय के विलम्ब से ही अपर प्रत्यक्ष उत्पन्न होता है अतः अनुमान होता है। जीव के शरीर में इस तरह का पदार्थ अवश्य है, जिसका संयोग यदि इन्द्रिय से नहीं है, तो उस इन्द्रिय से प्रत्यक्ष नहीं होता है।

वह पदार्थ परमाणु की तरह अतिसूक्ष्म है। अतएव एक समय में अनेक इन्द्रियों से उसका संयोग नहीं हो पाता है। इन्द्रिय के साथ जिसका संयोग होने पर उस इन्द्रिय से ग्राह्य विषय का प्रत्यक्ष होता है । और जिसके संयोग के अभाव में अन्य कारणों के रहने पर भी प्रत्यक्ष नहीं होता है, वही अतिसूक्ष्म द्रव्य मनस् है।

जीव के देह में वह एक ही मनस् रहता है। शरीर में एक से अधिक मनस् की सत्ता यदि मान ली जाये तो एक काल में विभिन्न इन्द्रियों के साथ अनेक मनस् का संयोग संभव हो जायेगा, जो अनेक विषयों का प्रत्यक्ष एक काल में करा देगा।

उस एक ही मनस् को यदि शरीरव्यापी मान लिया जाय तो एक समय में सभी इन्द्रियों के साथ उसका संयोग होना संभव हो जायेगा, जिससे अनेक विषयों का प्रत्यक्ष अनेक इन्द्रियों से एक समय में होने लगेगा[2]। मनस् की परीक्षा प्रकरण में उसके विभुत्व का खण्डन किया गया है।

---

१. न्यायसूत्र १।१।१५

२. न्यायसूत्र ३.२.५६-५९

'न गत्यभावात्' ३/२/८। मनस् विभु (सर्वव्यापी) नहीं है। विभुद्रव्य में गति-क्रिया नहीं रहती है और मनस् का व्यापार चलता रहता है। मृत्यु के समय में मनस् शरीर से बाहर चला जाता है। वह विभु नहीं हो सकता है।

७. **प्रवृत्ति**-सातवाँ प्रमेय है प्रवृत्ति। मनुष्यों के शुभाशुभ कर्म[1] प्रवृत्ति पद से लिये जाते हैं। यह तीन प्रकार का होता है - शारीरिक, वाचनिक और मानसिक। दान, रक्षा और सेवा शारीरिक शुभ कर्म हैं। सत्य, हित तथा प्रिय बोलना और स्वाध्याय वाचनिक शुभ कर्म हैं। दया, अस्पृहा और श्रद्धा मानसिक शुभ कर्म हैं। इसी तरह हिंसा, स्तेय तथा अगम्यागमन शारीरिक अशुभ कर्म हैं। कठोर, मिथ्या, असंबद्ध कथन तथा चुगलखोरी वाचिक अशुभ कर्म हैं। परद्रोह, परधन में लोभ तथा नास्तिकता मानसिक अशुभ कर्म हैं। यद्यपि शुभाशुभ कर्मजन्य धर्मोधर्म भी प्रवृत्ति पद से लिया जाता है तथापि वह उसका मुख्य नहीं गौण अर्थ है। शुभ एवं अशुभ कर्म कारणरूपा मुख्य प्रवृत्ति है, पुण्य और पाप कार्यरूपा गौण प्रवृत्ति है। इस तरह प्रवृत्ति के दो प्रकार होते हैं।

८. **दोष**-आठवाँ प्रमेय है दोष। जीवात्मा के राग, द्वेष और मोह इन तीनों को दोष कहते हैं[2]। यह प्रवृत्ति का जनक-उत्पादक होता है। विषय में आसक्तिरूप राग, दूसरों के अनिष्ट की इच्छा रूप अथवा द्विष्ट साधनता ज्ञानजन्य गुण रूप, द्वेष तथा हित में अहित बुद्धि और अहित में हित बुद्धि रूप, मोह जीवात्मा को शुभाशुभ कर्मों में प्रवृत्त कराता है। काम, क्रोध, मत्सर, असूया, प्रभृति दोष इन तीन प्रकारों के दोष में ही अन्तर्भूत हो जाते हैं। इनमें भी मोह सबसे अधर्म है।

६. **प्रेत्यभाव**-नवम प्रमेय है प्रेत्यभाव। इसका अर्थ होता है मरण के बाद जन्म[3] । जीव के धर्माधर्म रूप प्रवृत्ति का फल होता है उसका पुनर्जन्म होना। धर्माधर्म दोषमूलक है, अतः पुनर्जन्म भी परम्परा संबन्ध से दोषमूलक ही होता है।

जीवात्मा नित्य है। अतएव उसकी उत्पत्ति और विनाश नहीं होता है। अनादिकाल से ही जीव बारम्बार स्थूल शरीर को धारण करता आ रहा है, जिसे यहाँ पुनरुत्पत्ति या प्रेत्यभाव कहते हैं। जीवात्मा के नित्य होने से ही उसका पुनर्जन्म रूप प्रेत्यभाव सिद्ध होता है।

१०. **फल**-दशवाँ प्रमेय है फल। इसके दो प्रकार हैं- मुख्य और गौण। जीव के सुख तथा दुःख का भोग उसका मुख्य फल है और उस भोग का साधन देह तथा इन्द्रिय आदि गौण फल कहलाते हैं। जीव का फल किसी भी प्रकार का क्यों न हो, वह उसके पूर्वजन्मकृत धर्म और अधर्म से उत्पन्न होता है और वह धर्माधर्म उसके दोष से उत्पन्न होता है। फलतः

---

१. न्यायसूत्र १.१.१७।
२. वही १.१.१८
३. न्यायसूत्र १।१।१६।

धर्माधर्म रूप प्रवृत्ति और राग तथा द्वेष आदि से उत्पन्न पदार्थ मात्र ही जीव का फल कहलाता है[१]।

दोष रूप जल से सिक्त आत्मरूप भूमि में धर्म और अधर्म रूप बीज सुख और दुःख रूप फल को उत्पन्न करता है।

११. **दुःख**-ग्यारहवाँ प्रमेय है दुःख। दुःख क्या है- इसके ज्ञान के बिना अपवर्ग-प्राप्ति का अधिकार ही नहीं बनता है। बांधना, पीड़ा तथा ताप आदि शब्द का अर्थ ही दुःख है[२]। प्राचीन आचार्यों के मत से इसके तीन भेद हैं- आध्यात्मिक, आधिदैविक और आधिभौतिक। जो 'त्रिताप' पद से प्रसिद्ध है। प्रतिकूल अनुभूति के कारण दुःख स्वभाव से ही अप्रिय पदार्थ है। इसका लक्षण 'प्रतिकूल वेदनीय' कहा गया है।

आचार्य उद्योतकर ने इसके इक्कीस प्रकार बताए हैं।

जीवों के दुःख का घर है शरीर, उस दुःख के साधन घ्राण आदि छह इन्द्रियाँ, उन इन्द्रियों के ग्राह्य विभिन्न छः विषय, उन छह विषयों के ज्ञान तथा दुःख से लिप्त सुख ये बीस प्रकार के गौण दुःख है और मुख्य दुःख प्रतिकूल वेदनीय है। भाष्यकार ने कहा है- जहाँ सुख है वहाँ दुःख अवश्य रहता है। सुख के साथ दुःख का अविनाभाव संबन्ध है। फलतः जीवों के सुख भी दुःख हैं। दुःख के कारण शरीर आदि तो दुःख है ही।

इन सभी दुःखों की आत्यन्तिक निवृत्ति को ही मुक्ति के रूप में व्याख्या की गयी है। यहाँ एक बात अवधेय है। यह कदापि नहीं मानना चाहिए कि महर्षि गौतम सुख पदार्थ को नहीं मानते हैं। उन्होंने अनेक सूत्रों में सुख पद का व्यवहार किया है। किन्तु उनका कहना है कि मुमुक्षु व्यक्ति सुख का भी दुःख के रूप में ही ध्यान करता है अतएव प्रमेय वर्ग में उसका उल्लेख नहीं किया गया है।

१२. **अपवर्ग**-बारहवाँ प्रमेय अपवर्ग है। दुःख की आत्यन्तिक निवृत्ति ही अपवर्ग है[३]। सुषुप्तिकाल में तथा प्रलय आदि में जो दुःख की सामयिक निवृत्ति होती है, वह आत्यन्तिक दुःखनिवृत्ति नहीं है। जिस दुःख की निवृत्ति के बाद पुनः कदापि जन्म नहीं हो अर्थात् दुःखोत्पत्ति के कारण का अभाव ही आत्यन्तिक दुःखनिवृत्ति है।

इस अपवर्ग की प्राप्ति के उपाय न्यायदर्शन के द्वितीय सूत्र में वर्णित हैं। तत्त्वज्ञान के उदय से मिथ्याज्ञान नष्ट हो जाता है और मिथ्याज्ञान के अभाव में रागद्वेषात्मिका प्रवृत्ति नहीं होती है। प्रवृत्ति के अभाव में इस संसार में किसी का जन्म नहीं होता है और जब जन्म ही नहीं होगा तो दुःखों का भोग वहाँ कैसे किसको होगा। इस तरह तत्त्वज्ञान की प्रक्रिया से अपवर्ग का लाभ होता है।

---

१. न्यायसूत्र १।१।२०।
२. न्यायसूत्र १।१।२१।
३. न्यायसूत्र १।१।२२।

यहाँ इसके उपसंहार में इतना कहना आवश्यक है कि इन बारह प्रमेयों में हेय और उपादेय का भी विचार किया गया है। शरीर आदि दुःखपर्यन्त दश प्रमेय हेय अर्थात् त्याज्य हैं। प्रथम और अन्तिम अर्थात् आत्मा और अपवर्ग उपादेय (ग्रहण करने योग्य) हैं। आत्मा का न तो उच्छेद संभव है और न तो उसका उच्छेद किसी का काम्य हो सकता है। अतएव वह उपादेय है। अपवर्ग तो आत्मा का परम तथा चरम लभ्य है, क्योंकि वही चिरस्थायी होता है, वह तो उपादेय है ही। दुःख स्वभाव से ही अप्रिय होने से अवश्य हेय है।

(३) संशय

अज्ञात और निश्चित पदार्थों में न्याय की प्रवृत्ति नहीं होती है, अपितु सन्दिग्ध पदार्थ में उसकी प्रवृत्ति देखी जाती है अतः न्याय के पूर्वाङ्ग के रूप में यहाँ संशय को माना गया हैं। अभिप्राय यह है कि जिज्ञासा ज्ञान की जननी है, जो संशय के बिना नहीं होती।

किसी एक धर्मी में नाना विरुद्ध धर्मों का ज्ञान ही संशय पदार्थ है। जैसे अन्धकार में खड़े हुए लम्बायमान वस्तु में शाखापत्र रहित वृक्ष (ठूँठ) तथा पुरुष के होने का सन्देह होता है। न्यायसूत्रकार तथा भाष्यकार ने इसके पाँच प्रकार कहे हैं[१] -

(१) साधारण धर्म विशिष्ट धर्मी के ज्ञान से (२) असाधारण धर्म विशिष्ट धर्मी के ज्ञान से (३) एक आधार में दो विरुद्ध पदार्थों को कहने वाले विप्रतिपत्ति वाक्य से (४) उपलब्धि की अव्यवस्था अर्थात् अनियम से तथा (५) अनुपलब्धि की अव्यवस्था से संशय होता है। यहाँ विशेषज्ञान की इच्छा रहती है किन्तु विशेष धर्म की उपलब्धि नहीं रहती है। हाँ. उसकी स्मृति अवश्य रहती है।

यहाँ संशय के प्रकार में भाष्यकार से न्यायवार्त्तिककार का मतभेद है। वार्त्तिककार की दृष्टि में उपलब्धि तथा अनुपलब्धि की अव्यवस्था से क्रमशः साधक प्रमाण एवं बाधक प्रमाण का अभाव विवक्षित है। ये दोनों ही संशय मात्र के सामान्य कारण है, किसी खास प्रकार के संशय के कारण नहीं हैं। फलतः इनके मत में संशय तीन ही प्रकार के होते हैं। परवर्ती नैयायिकों ने यहाँ वार्त्तिककार का ही अनुसरण किया है।

यहाँ यह अवधेय है कि वादी और प्रतिवादी को अपने सिद्धान्तों में संशय नहीं रहता है, किन्तु मध्यस्थ के सन्देह निराकरण के लिए वे (वादी और प्रतिवादी) परस्पर प्रतिज्ञा आदि पञ्चावयव वाक्यों के प्रयोग के द्वारा अपने पक्ष का स्थापन और परपक्ष के खण्डन का प्रयास करते हैं।

(४) प्रयोजन

संशय की तरह प्रयोजन भी न्याय का पूर्वाङ्ग है। प्रयोजन के बिना जब मन्द (मूर्ख) भी कहीं प्रवृत्त नहीं होता[२] तो न्याय की प्रवृत्ति कैसे हो सकती है।

---

१. न्यायसूत्र १.१.२३
२. प्रयोजनमनुद्दिश्य न मन्दोऽपि प्रवर्तते।

जिस पदार्थ को हेय या उपादेय समझकर उसे छोड़ने या पाने के लिए व्यक्ति उपाय करता है, उसे प्रयोजन कहते हैं। मुख्य तथा गौण के भेद से इसके दो प्रकार माने गये हैं। सुख की उपलब्धि तथा दुःख की निवृत्ति में जीव की स्वतः इच्छा होती है, अतएव उसे मुख्य या स्वतः सिद्ध प्रयोजन कहते हैं। और सुख तथा दुःख की निवृत्ति के उपायों को गौण या परम्परा प्रयोजन कहते हैं[1]।

(५) दृष्टान्त

जिस पदार्थ में लौकिक तथा परीक्षक दोनों की बुद्धि का साम्य हो, वैषम्य (विरोध) नहीं रहे, उस पदार्थ को दृष्टान्त कहते हैं[2]। स्वाभाविक रूप से तथा शास्त्रों के अनुशीलन से होने वाले बुद्धि के प्रकर्ष का लाभ जिसने नहीं किया है वह लौकिक पद से यहाँ अभिप्रेत है और जिसने शास्त्रों के अनुशीलन से बुद्धि का प्रकर्ष प्राप्त किया है तथा लौकिक को भी तत्त्व समझाने की सामर्थ्य रखता है वह परीक्षक है।

यहाँ अवधेय है कि दृष्टान्त अंशतः ही समान होता है, सर्वांशतः नहीं। अतएव किस सन्दर्भ में किस भाव में तथा किस अंश में दृष्टान्त का उल्लेख हुआ है- इसका प्रणिधान आवश्यक है। इस दृष्टान्त के बिना प्रतिपक्षी को कुछ समझाना संभव नहीं है। स्वपक्ष-समर्थन तथा परपक्ष-खण्डन का यह एक उपकरण है। इसमें लोक एवं प्रमाण दोनों से सिद्ध पदार्थ ही प्रयुक्त होता है। इसके दो प्रकार माने गये हैं- साधर्म्य दृष्टान्त और वैधर्म्य दृष्टान्त। यह भी न्याय का पूर्वाङ्ग है।

(६) सिद्धान्त

किसी सिद्धान्त की स्थापना के लिए ही दृष्टान्तमूलक न्यायवाक्य का प्रयोग होता है। अतएव उक्त न्याय के आश्रय के रूप में इसका परिग्रह हुआ है। स्वाभाविक जिज्ञासा होती है कि सिद्धान्त क्या है तथा इमके कितने प्रभेद हैं।

शास्त्रसिद्ध पदार्थ का निश्चय ही सिद्धान्त है। न्यायसूत्र कहता है कि 'तन्त्राधिकरणाभ्युपगमसंस्थितिः सिद्धान्तः' १/१/२६। यहाँ तन्त्र पद शास्त्र का वाचक है। अतः वह (शास्त्र) जिसका आधार हो उसका स्वीकारात्मक निश्चय ही सिद्धान्त है। इसके चार प्रभेद यहाँ निर्दिष्ट हैं- सर्वतन्त्र, प्रतितन्त्र, अधिकरण और अभ्युपगम।

(१) जो सभी शास्त्रों के अविरोधी हो और किसी एक शास्त्र में कहा गया हो, वह सर्वतन्त्र सिद्धान्त है। (२) जिस सम्प्रदाय का जो सिद्धान्त अपने शास्त्र में सिद्ध है और अन्य शास्त्रों में मान्य नहीं है, वह प्रतितन्त्र सिद्धान्त है। (३) जिस पदार्थ के सिद्ध होने से अन्य पदार्थ की सिद्धि होती है, वह अधिकरण सिद्धान्त है। अर्थात् जिस पदार्थ की सिद्धि

---

१. न्यायसूत्र १.१.२४

२. वही १.१.२५

के बिना जो अन्य पदार्थ अन्य प्रमाणों से सिद्ध नहीं होता है वही पदार्थ अधिकरण सिद्धान्त है। (४) जिस स्थल में प्रतिवादी किसी पदार्थ में अपरीक्षित धर्म को स्वीकार कर लेता है, उस पदार्थ में उसके (वादी के) असम्मत अन्य विशेष धर्म की परीक्षा करता है, उस स्थल में प्रतिवादी का स्वीकृत अपर सिद्धान्त अभ्युपगम सिद्धान्त कहलाता है[1]।

(७) अवयव

न्याय की प्रक्रिया से सिद्धान्त के निश्चय हेतु अवयव पदार्थों का तत्त्वज्ञान आवश्यक है। प्रतिज्ञा, हेतु, उदाहरण, उपनय और निगमन- इन पाँच खण्ड वाक्यों को अवयव कहते हैं[2]। इसे न्याय का स्वरूप कहा गया है।

वाचस्पति मिश्र ने कहा है कि जैसे सावयव द्रव्य के सभी अवयव मिलकर उस द्रव्य के स्वरूप को धारण करते हैं, इसी तरह यथाक्रम प्रतिज्ञा आदि पाँचों वाक्य मिलकर न्याय नामक महावाक्य का रूप धारण करते हैं। यह महावाक्य वक्ता के विशिष्ट अर्थ के प्रतिपादन में समर्थ होता है। फलतः यथाक्रम उच्चरित प्रतिज्ञा आदि पञ्चावयव रूप वाक्य समष्टि ही न्याय है। प्रतिज्ञा आदि खण्डवाक्य इसके अवयव कहलाते हैं। अवयव का यहाँ गौण प्रयोग हुआ है, मुख्य प्रयोग तो इसका अवयवी के (द्रव्य के) अंग रूप में प्रसिद्ध है।

प्रतिज्ञा-प्रतिज्ञा से साध्य का निर्देश अभिप्रेत है[3] । यहाँ साध्य पद के दो अर्थ होते हैं- धर्म तथा धर्मी। किसी धर्मी में धर्म के अनुमान करने के उद्देश्य से यदि न्याय का व्यवहार होता है, तो वह अनुमेय धर्म साध्य होता है और यदि उसी धर्म से युक्त धर्मी साध्य होता है, तो वह (धर्मी का साध्य होना) उसका दूसरा प्रकार है। फलतः साधनीय धर्मविशिष्ट धर्मी के बोधक वाक्य को प्रतिज्ञा कहते हैं।

हेतु-अनुमेय धर्म के लिङ्ग को अथवा हेतुत्व बोधक वाक्य को हेतु-शब्द से लिया जाता है। वाक्यात्मक इस हेतु के दो प्रकार होते हैं- साधर्म्य हेतु और वैधर्म्य हेतु[4] । यहाँ साधर्म्य और वैधर्म्य से साध्यधर्मी और उदाहृत पदार्थ (दृष्टान्त) का समान या असमान धर्म यथाक्रम विवक्षित है, जहाँ हेतु के साथ साध्य अर्थात् अनुमेय धर्म की व्याप्ति का निश्चय होता है।

इस हेतु का पञ्चरूपत्व- पक्षसत्व, सपक्षसत्व, विपक्षासत्व, असत्प्रतिपक्षत्व तथा अबाधितत्व अपेक्षित है। अन्यथा इनमें से किसी एक के नहीं कहने पर हेतु हेतु नहीं रहकर हेत्वाभास हो जाता है।

---

१. न्यायसूत्र १।१। २८-३१।
२. वही १। १। ३२।
३. न्यायसूत्र १। १। ३३।
४. वही १। १। ३४-३५

उदाहरण-जिस वाक्य से हेतु और साध्य में व्याप्यव्यापकभाव संबन्ध ज्ञात होता है उसे उदाहरण वाक्य कहते हैं। इसके दो प्रकार हैं- साधर्म्योदाहरण तथा वैधर्म्योदाहरण। साध्य धर्मी के समान धर्म की स्थिति के कारण, जिस पदार्थ में साध्य धर्म भी रहता है, उस पदार्थ को साधर्म्य दृष्टान्त कहते हैं। अन्वय दृष्टान्त भी इसका नामान्तर है। इस दृष्टान्त वाचक वाक्य को साधर्म्योदाहरण कहा गया है। इसी तरह वैधर्म्यबोधक या व्यतिरेक दृष्टान्त का वाचक वाक्य वैधर्म्योदाहरण पद से अभिहित होता है[१]।

उपनय-उदाहरण वाक्य के दो प्रकार होने से उपनय वाक्य के भी दो प्रकार होना स्वाभाविक है। उदाहरणवाक्य के अनुसार साध्य धर्मी के साथ 'तथा' अथवा 'न तथा' जोड़कर उपसंहार वाक्य का कथन उपनय पद से अभिप्रेत है[२] । साधर्म्योपनय तथा वैधर्म्योपनय में 'तथा' एवं 'न तथा' यथाक्रम वाक्य में जोड़ा जाता है।

निगमन-प्रतिज्ञावाक्य के बाद जो हेतुवाक्य कहा जाता है, उसका उल्लेख करते हुए प्रतिज्ञावाक्य का पुनः कथन 'निगमन' है[३] । यह एक रूप ही होता है। इसके प्रकारान्तर नहीं होते। आचार्य भासर्वज्ञ ने अपने न्यायसार में निगमन के भी दो प्रकारों को कहा है किन्तु वह न तो प्रचलित है और न सम्प्रदायस्वीकृत ही।

भाष्यकार की दृष्टि से इन अवयवों में न्यायसम्मत चारों प्रमाणों का सङ्कलन हुआ है। प्रतिज्ञा में शब्द, हेतु में अनुमान, उदाहरण में प्रत्यक्ष और उपनय में उपमान प्रमाण अनुलग्न है। लोहे के छड़ की तरह स्वतन्त्र रूप में विद्यमान इन चारों प्रमाणों का एकत्र संग्रह निगमन वाक्य में होता है।

न्यायदर्शन यद्यपि प्रमाण-संप्लव- एक विषय की सिद्धि में अनेक प्रमाणों का उपयोग और प्रमाण-व्यवस्था- एक प्रमाण से एक विषय की सिद्धि दोनों को मानता है, तथापि यहाँ प्रमाण-सम्प्लव पर ही बल दिया गया प्रतीत होता है। फलतः न्यायवाक्य में एक ही विषय में सभी प्रमाणों की सामर्थ्य का प्रदर्शन होता है।

यद्यपि प्राचीनतम काल में दश अवयवों की मान्यता रही है। इन उपर्युक्त पाँच अवयवों के साथ जिज्ञासा, संशय, शक्यप्राप्ति, प्रयोजन और संशयव्युदास को यहाँ अवयव के रूप में परिग्रह किया गया है, तथापि न्यायभाष्यकार ने इनकी उपेक्षा कर पाँच अवयव-वाद की स्थापना की है।

अभिप्राय यह है कि जिज्ञासा आदि परप्रतिपादक नहीं होते हैं। अतएव न्याय के अवयव नहीं हो सकते। दूसरी बात यह है कि निश्चित वचन ही साधक होते हैं। जिज्ञासा और संशय स्वरूपतः निश्चित नहीं हैं। प्रयोजन तो साधन के पश्चात् अवगत होते हैं। संशयव्युदास और शक्यप्राप्ति की भी यही स्थिति है। अतएव ये न्याय के अवयव नहीं हो

---

१. **न्यायसूत्र** १। १। ३६-३७

२. वही १। १। ३८

३. वही १। १। ३९।

सकते हैं। भाष्यकार ने यहाँ कहा है कि कथा के उत्थापन में यद्यपि संशय आदि समर्थ हैं, अवधारणीय अर्थ के उपकारक हैं, किन्तु तत्त्वार्थ की साधकता इनमें नहीं अपितु प्रतिज्ञादि में ही है। जिस दर्शन में दो या तीन अवयव माना गया है, वहाँ भी इन स्वीकृत पाँच अवयवों में ही कम किया है अर्थात् उसका भी आधार यह पञ्चावयव ही है। अवयवों में ह्रास या वृद्धि का आधार इसी पञ्चावयव को माना गया है। फलतः इस पञ्चावयववाद की प्राचीनता और प्रामाणिकता निःसन्दिग्ध है। अतएव विष्णुधर्मोत्तरपुराण में इन पाँच अवयवों का उल्लेख मिलता है -

प्रतिज्ञा हेतुदृष्टान्तावुपसंहार एव च।
तथा निगमनं चैव पञ्चावयवमिष्यते।। ३.५.५

महाभारत के सभापर्व में नारद का पञ्चावयववाक्य के गुण-दोषों के जानकार के रूप में उल्लेख मिलता है -

पञ्चावयवयुक्तस्य वाक्यस्य गुणदोषवित्।

चरकसंहिता के विमान स्थान में इस पञ्चावयव न्यायवाक्य का अक्षरशः वर्णन किया गया है। अतएव इस सिद्धान्त की रूढमूलता एवं परम्परा सिद्ध होती है।

(८) तर्क

जिस पदार्थ के तत्त्व का निश्चय नहीं होता है, उसके तत्त्वनिर्णय के लिए उसमें कारणरूप प्रमाण की उपपत्ति से जो ऊह किया जाता है वही तर्क है[1] । दो धर्मों के सन्देह होने पर एकतर पक्ष में प्रमाण की उपलब्धि का ऊह (मानसज्ञान) करना तर्क है। यह ऊह न तो प्रमाण है और न तो प्रमाण का फल तत्त्व निश्चय ही। अपि तु प्रमाण का सहकारी ज्ञानविशेष रूप है।

उदयनाचार्य ने तात्पर्यपरिशुद्धि में अनिष्ट पदार्थ के प्रसङ्ग अर्थात् आपत्ति को तर्क कहा है। वरदराज ने तार्किकरक्षा में इनका अनुसरण करते हुए मूलतः इस अनिष्ट का दो भेद माना है - प्रामाणिक का परित्याग और अप्रामाणिक का परिग्रह।

तर्कोऽनिष्टप्रसङ्गः स्यादनिष्टं द्विविधं स्मृतम्।
प्रामाणिकपरित्यागस्तथेतरपरिग्रहः[2]।।

इस तर्क के पाँच भेद स्वीकृत हैं - आत्माश्रय, अन्योन्याश्रय, चक्रक, अनवस्था और अनिष्टप्रसङ्ग। वरदराज की तार्किकरक्षा में कहा गया है -

---

१. **न्यायसूत्र** १।१।४०।
२. **तार्किकरक्षा** कारिका सं. ७०

आत्माश्रयादिभेदेन तर्कः पञ्चविधः स्मृतः।
(तार्किकरक्षा का.सं. ७१)

पदार्थ की उत्पत्ति, स्थिति और ज्ञान में यह तर्क किया जाता है। उपर्युक्त आत्माश्रय आदि चार प्रकारों से भिन्न सभी प्रकारों के तर्क इसके पंचम प्रकार में अन्तर्भूत होते हैं। अतएव लाघव, गौरव, विनिगमनाविरह तथा प्रथमोपस्थितत्व आदि पृथक् तर्क के प्रभेद नहीं माने जाते, अपितु अनिष्ट प्रसंग में इनका अन्तर्भाव हो जाता है। सम्प्रदाय का कहना है कि चूँकि लाघव आदि में आपत्ति का स्वरूप नहीं है, अतएव इन्हें तर्क नहीं कहा जा सकता है। इन सब में भी तर्क की तरह प्रमाण की सहकारिता या उपकारकत्व विद्यमान है, अतः तर्क की तरह व्यवहार इनका होता रहा है। फलतः तर्क के पाँच ही प्रकार न्यायदर्शन में माने गये हैं।

वृत्तिकार विश्वनाथ सिद्धान्त पञ्चानन ने व्यापक पदार्थ के अभाव में व्याप्य पदार्थ के आरोप से उस व्यापक पदार्थ के आरोप[1] रूप ऊह को तर्क कहा गया है। व्याप्य पदार्थ को आपादक और व्यापक पदार्थ को आपाद्य कहा जाता है। जिस पदार्थ की आपत्ति की जाए, वह आपाद्य और जिस पदार्थ के आरोप से आपत्ति की जाए, वह आपादक होता है। आपादकारोप से आपाद्यारोप एवं आपाद्याभाव के आरोप से आपाद का भाव का आरोप व्याप्ति का निश्चायक होता है। तार्किकरक्षा में इस तर्क के पाँच अंग कहे गये हैं। आपादक में आपाद्य की व्याप्ति ही तर्क का प्रथम अंग है। प्रतितर्क का अभाव इसका दूसरा अंग है। आपाद्य के विपरीत आधार में अवस्थान इसका तृतीय अंग है। प्रामाणिक का परित्याग और अप्रामाणिक का परिग्रह क्रमशः इसका चतुर्थ और पंचम अङ्ग हैं। इन पांच अंगों में से किसी एक भी अंग के अभाव में तर्क यथार्थ तर्क न होकर तर्काभास हो जाता है।

तर्क विषय का परिशोधक और व्याप्ति का ग्राहक होता है। अनुकूल तर्क का अस्तित्व तथा प्रतिकूल तर्क का अभाव प्रमाण के प्रामाण्य के साधन में सहायक होता है। जो तर्क अनुमान स्थल में, हेतु में साध्य धर्म के व्यभिचार-संशय का निवर्तक होता है, वह व्याप्ति का ग्राहक है और अनुकूल तर्क विषय का परिशोधक होता है।

(६) निर्णय

तत्त्व का अवधारण निर्णय कहलाता है। यह न्यायवाक्य तथा तर्क से सिद्ध किया जाता है। अभिप्राय यह है कि वादी और प्रतिवादी अपने पक्ष का स्थापन और परपक्ष का खण्डन करता है। इससे मध्यस्थ तत्त्व का अवधारण करता है। यह अवधारण ही निर्णय है[2]।

---

१. आरोप से भ्रमात्मक ज्ञान विवक्षित है। यह दो प्रकार का होता है आहार्य और अनाहार्य। आहार्य से कृत्रिम और अनाहार्य से स्वाभाविक अर्थ अभिप्रेत है। अतएव बाधकालिक इच्छाजन्य ज्ञान को आहार्य कहा गया है। आहार्य भ्रम ही आरोप है।

२. न्यायसूत्र १।१।४१।

(१०) वाद

विचारणीय विषय में अनेक वक्ताओं के वाक्यसमूह को कथा कहा जाता है। किसी एक वक्ता के पूर्वपक्ष और उत्तरपक्ष, दोष एवं उसका समाधान रूप वाक्यसमूह कथा नहीं होती है।

विचारणीय विषय में वादी एवं प्रतिवादी की उक्ति-प्रत्युक्तिरूप वचनसमूह कथा कहलाती है। इसके तीन प्रकार-वाद, जल्प और वितण्डा माने गये हैं।

तत्त्वनिर्णय के लिए गुरु तथा शिष्य में जो विचार किया जाता है वह वाद कथा है। इस वाद में प्रमाण तथा तर्क से स्वपक्ष का स्थापन और परपक्ष का खण्डन किया जाता है, जो सिद्धान्त का अविरोधी और पञ्चावयव वाक्य से युक्त होता है। यहाँ पक्ष और प्रतिपक्ष का परिग्रह किया जाता है। इस तरह के वादी एवं प्रतिवादी के वचनसमूह वाद[1] पद से अभिप्रेत है। इस कथा में किसी भी पक्ष को जय की इच्छा नहीं रहती है, केवल तत्त्वनिर्णय के लिए वाद किया जाता है।

(११) जल्प

जल्प[2]कथा में विजय की इच्छा से वादी और प्रतिवादी अपने-अपने सिद्धान्त का स्थापन और परपक्ष का खण्डन करते हैं। यहाँ छल, जाति तथा हेत्वाभास का प्रयोग एवं निग्रहस्थान का प्रदर्शन भी विहित है।

(१२) वितण्डा

जल्पकथा में यदि प्रतिपक्षी के मत का स्थापन नहीं होता है तो वह वितण्डा कहलाती है[3]। वितण्डा कथा में प्रतिवादी वादी के मत का खण्डन करता है और अपने मत का स्थापन नहीं करता है। उसका अन्तर्निहित आशय यह है कि वादी के मत के खण्डन कर देने पर उसका मत स्वतः सिद्ध हो जाएगा। इस आशा से वह अपना मत स्थापित नहीं करता है, केवल वादी के मत का निराकरण करता है।

अभिप्राय यह है कि वैतण्डिक का भी अपना मत होता अवश्य है, किन्तु वह उसका स्थापन नहीं करता है। जल्पकथा में वादी और प्रतिवादी दोनों ही नियमपूर्वक पञ्चावयव वाक्य का प्रयोग करते हैं तथा अपना-अपना मत अवश्य स्थापित करते हैं।

जल्प और वितण्डा के अंग रूप में वादिनियम, प्रतिवादि नियम सभापति नियम, मध्यस्थ नियम तथा सदस्य नियम आदि का निर्देश प्राचीन आचार्यों ने किया है। वादी और

---

१. न्यायसूत्र १।२।१।
२. वही १।२।२।
३. वही १।२।३।

प्रतिवादी होने की अपेक्षित योग्यता देखकर मध्यस्थ द्वारा उसकी नियुक्ति की जाती है। जिसकी बात सब मानें ऐसा प्रभावशाली व्यक्ति सभापति हो सकता है और वह मध्यस्थ का चयन करता है, तब कथा (विचार) आरम्भ होती है।

वादी मध्यस्थ के समक्ष पञ्चावयव वाक्य के द्वारा मध्यस्थ के प्रश्न के अनुसार अपना पक्ष प्रस्तुत करता है। इसमें दोष नहीं है- इसका युक्तिपूर्वक उपपादन करता है। पुनः प्रतिवादी वादी के मत का संक्षेप में अनुवाद करके उसमें दोष दिखाकर अपना पक्ष स्थापित करता है। अनुवाद के माध्यम से ही प्रतिवादी यह सिद्ध करना चाहता है कि वह वादी के वक्तव्य को अच्छी तरह जानता है। अन्यथा प्रतिवादी के पक्ष में निग्रहस्थान की उद्‌भावना भी हो सकती है।

फलतः निग्रह और अनुग्रह में समर्थ प्रभावशाली सभापति, निष्पक्ष एवं शास्त्र मर्मज्ञ मध्यस्थ तथा अनुशिष्ट अर्थात् यथाविहित नियम के परिपालन में निष्ठावान् वादी और प्रतिवादी विचार के लिए आवश्यक माने गये हैं। क्रोध एवं कलह की गुञ्जाइश यहाँ नहीं होती है।

वाद कथा में इस तरह सभापति या मध्यस्थ आवश्यक नहीं होते। वह तो पर्णकुटी या वृक्ष की छाया में बैठकर भी संभव है। गुरु तथा शिष्य तत्त्वज्ञान के लिए यहाँ प्रवृत्त होते हैं। इस कथा में जय-पराजय यहाँ अभिप्रेत नहीं है। मुमुक्ष व्यक्ति को भी तत्त्वनिर्णय एवं उसकी दृढ़ता के लिए इस आन्वीक्षिकी विद्या का अध्ययन, धारणा तथा निरन्तर चिन्तन रूप अभ्यास आवश्यक है। तद्विद्य, असूया से रहित शिष्य, गुरु, सतीर्थ्य और शास्त्र में निष्णात आदि किसी के समीप जाकर वाद कथा की जा सकती है। 'तद्विद्य सम्भाषा' या 'तद्विद्य संवाद' पद से प्राचीन काल में इसी को कहा जाता है।

उपर्युक्त तीन कथाओं में वाद सर्वश्रेष्ठ है। यह तत्त्वनिर्णय में सहायक होता है। गीता में भगवान् श्रीकृष्ण ने भी कहा है-'वादः प्रवदतामहम्' (१०/३२) समय-समय पर जल्प एवं वितण्डा भी करनी पड़ती है। अतएव इनके तत्त्वज्ञान भी आवश्यक हैं।

(१३) हेत्वाभास

अनुमान में जो प्रकृत हेतु नहीं रहता है किन्तु हेतु की तरह प्रतीत होता है उसे हेत्वाभास कहते हैं। इस हेत्वाभास के ज्ञान के बिना उक्त तीनों प्रकारों की कथा का अधिकार ही नहीं किसी को होता है। इस हेत्वाभास के पाँच प्रकार होते हैं- सव्यभिचार, विरुद्ध, प्रकरणसम् (सत्प्रतिपक्ष) साध्यसम (असिद्ध) और कालातीत (बाध)[1]। जो पदार्थ हेतु के सभी लक्षणों से युक्त नहीं है किन्तु सादृश्य के कारण हेतु की तरह प्रतीत होता है उसे **हेत्वाभास** कहते हैं। इसकी व्युत्पत्ति इस प्रकार होती है -'हेतुवदाभासन्ते इति'। तार्किकरक्षा

---

१. न्यायसूत्र १।२।४।

में वरदराज ने कहा है कि हेतु के किसी एक भी लक्षण से रहित होने पर बहुत लक्षणों से युक्त भी हेतु हेत्वाभास होता है और उसके पाँच प्रकार माने गये हैं।

हेतोः केनापि रूपेण रहिताः कैश्चिदन्विताः।
हेत्वाभासाः पञ्चधा ते गौतमेन प्रपञ्चिताः।।

अनुमान स्थल में पहले यह जानना आवश्यक है कि हेतु के क्या लक्षण हैं। महर्षि गौतम हेतुवाक्य के लक्षणसूत्र में 'साध्य साधनम्' पद से और पश्चात् पाँच प्रकारों के हेत्वाभास के द्वारा हेतु के सामान्य लक्षण की सूचना देते हैं। इसी के आधार पर आधुनिक नैयायिक पक्षसत्व, सपक्षसत्व, विपक्षासत्व, असत्प्रतिपक्षितत्व और अबाधितत्व-इन पाँच धर्मों को हेतु के सामान्य लक्षण के रूप में मानते हैं। कहीं-कहीं इनमें से चार धर्मों को भी इसका लक्षण माना गया है। क्योंकि सपक्षसत्व और विपक्षासत्व सर्वत्र संभव नहीं होता है। जहाँ साध्य का अनुमान करना अभीष्ट हो उसे 'पक्ष' कहते हैं। जहाँ साध्य का अस्तित्व निश्चित रूप से रहता है उसे 'सपक्ष' कहते हैं। जहाँ साध्य का अभाव निश्चित रूप से रहता है उसे 'विपक्ष' कहते हैं। सत्प्रतिपक्ष और बाधका अभाव तो उक्त दोनों हेत्वाभास के लक्षण करने पर स्वतः स्पष्ट हो जाएगा। हेतु के इन पाँच धर्मों में से किसी एक के नहीं रहने पर उक्त पाँच प्रकार के हेत्वाभास होते हैं।

यथा विपक्ष में हेतु की असत्ता नहीं रहने पर सव्यभिचार नामक हेत्वाभास होता है। सपक्ष में हेतु की सत्ता के अभाव में विरुद्ध हेत्वाभास होता है। असत्प्रतिपक्षितत्व के नहीं होने से सत्प्रतिपक्ष (प्रकरणसम) हेत्वाभास होता है। पक्ष में हेतु के नहीं रहने से साध्यसम (असिद्ध) हेत्वाभास होता है और अबाधितत्व नहीं रहने से कालातीत (बाध) हेत्वाभास होता है।

(क) सव्यभिचार

जो हेतु सपक्ष तथा विपक्ष में रहता है वह सव्यभिचार कहलाता है। किसी एक अन्त में जो नियत रूप से नहीं रहता है अर्थात् अनेक अन्तों में विद्यमान है उसे सव्यभिचार कहते हैं[1]। विपक्षासत्वरूप हेतु के लक्षण के नहीं घटने से हेतु साध्यधर्म का व्यभिचारी होता है। इस हेतु में व्याप्ति ही नहीं हो पाती है। अतएव अनुमान के प्रमुख साधन व्याप्ति का यह प्रतिबन्धक होता है। विपक्ष में हेतु का निश्चित अस्तित्व ही यहाँ दोष है। इस दोष के रहने पर व्याप्ति का निश्चय संभव नहीं है, अतः इस हेतु से अनुमिति नहीं होती है। साध्यधर्म के व्यभिचार का अभाव ही व्याप्ति का स्वरूप है, जो अनुमान का अंग माना गया है।

प्राचीन नैयायिकों ने इसके दो प्रकारों को कहा है- साधारण और असाधारण। जो हेतु पक्ष, सपक्ष और विपक्ष में रहता है उसे साधारण सव्यभिचार कहते हैं और जो हेतु

---

१. न्यायसूत्र १।२।५।

केवल पक्ष में ही रहता है, सपक्ष या विपक्ष में नहीं रहता है उसे असाधारण सव्यभिचार कहते हैं।

नव्य नैयायिक गङ्गेश उपाध्याय ने इसके तीसरे प्रकार अनुपसंहारी का भी निर्देश किया है। अनुपसंहारी हेतु का सभी पदार्थ पक्ष ही होता है। सपक्ष या विपक्ष इसका अप्रसिद्ध होता है। सपक्ष या विपक्ष रूप दृष्टान्त के अभाव में उस तरह के हेतु के साथ साध्यधर्म की व्याप्ति का निश्चय नहीं हो पाता है।

अभिप्राय यह है कि सभी पदार्थों को अनुमान के पक्ष मान लेने पर वहाँ जो भी हेतु होगा अनुपसंहारी ही होगा।

(ख) विरुद्ध

जो हेतु साध्यधर्म का व्याघातक होता है अर्थात् साध्याभाव का साधक होता है वह विरुद्ध[1] नामक हेत्वाभास है। जैसे शब्द में नित्यत्व धर्म के सिद्ध्यर्थ उत्पत्तिमत्व हेतु विरुद्ध है।

(ग) प्रकरणसम (सत्प्रतिपक्ष)

जहाँ किसी एक पक्ष का निर्णय नहीं होकर संशय के विषय रूप पक्ष और प्रतिपक्ष के विषय में जिज्ञासा होती है अर्थात् प्रकरण के विषय में चिन्ता होती है, वहाँ निर्णय के लिए कहा गया हेतु प्रकरणसम[2] (सत्प्रतिपक्ष) नामक हेत्वाभास होता है। यहाँ प्रकरण से प्रतिवादी का पक्ष और प्रतिपक्ष रूप दो धर्म विवक्षित है। इन दो धर्मों के विषय में मध्यस्थ की जिज्ञासा ही न्यायसूत्रगत प्रकरणचिन्ता पद से अभिप्रेत है।

(घ) साध्यसम (असिद्ध)

साध्यता के कारण जो पदार्थ साध्यधर्म के सदृश रहता है वह 'साध्यसम'[3] या 'असिद्ध' हेत्वाभास होता है। यहाँ हेतु में पक्ष सत्त्वरूप हेतु का लक्षण नहीं रहता है, अतः हेतु न होकर वह हेत्वाभास होता है। परवर्तीकाल में यह साध्यसम 'असिद्ध' कहलाने लगा।

न्यायवार्त्तिक में इसके तीन भेद कहे गये हैं-स्वरूपासिद्ध, आश्रयासिद्ध और अन्यथासिद्ध। पक्ष में यदि हेतु ही नहीं रहे तो स्वरूपासिद्ध कहलाता है। जैसे ह्रद द्रव्य है, क्योंकि वहाँ धूम है। 'ह्रदो द्रव्यं धूमात्'। पक्षतावच्छेदक धर्म यदि पक्ष में नहीं रहे तो पक्षासिद्ध या आश्रयासिद्ध होता है। जैसे 'काञ्चनमयः पर्वतो वह्निमान्' इस अनुमान में काञ्चनमयत्व धर्म पर्वत में नहीं रहता है। जो हेतु अन्यथा दूसरे प्रकार से सिद्ध हो जाए उसे अन्यथासिद्ध कहते है। जैसे छाया द्रव्य है क्योंकि इसमें गति देखी जाती है- 'छाया द्रव्यं गतिमत्वात्।' यहाँ आलोकविशेष के अभाव को छाया मानने पर भी स्थानान्तर में

---

१. न्यायसूत्र १।२।६।
२. न्यायसूत्र १।२।६।
३. वही १।२।८।

उसका दर्शन हो सकता है। क्योंकि प्रतिवादी के मत में अभाव का भी चाक्षुष प्रत्यक्ष होता है। किन्तु अन्य दार्शनिकों के मत में छाया द्रव्य पदार्थ नहीं है, तो भी स्थानान्तर में उसका दर्शन होता है। अतः यह हेतु अन्यथासिद्ध हुआ। सोपाधिक हेतु को भी अन्यथासिद्ध कहा गया है।

नव्य नैयायिक की दृष्टि में असिद्ध का तीसरा भेद अन्यथासिद्ध न होकर व्याप्यत्वासिद्ध होता है। हेतु की व्यर्थ विशेषणवत्ता व्याप्यत्वासिद्धि कहलाती है। तर्कभाषा में इसके दो उपभेद माने गये हैं- हेतु में व्याप्तिनिश्चय का अभाव और उपाधि से युक्त हेतु की सत्ता।

किसी-किसी नैयायिक की दृष्टि में सिद्धसाधन और अप्रयोजक दो अधिक हेत्वाभास होते हैं। भासर्वज्ञ ने न्यायसार में अनध्यवसित को छठा हेत्वाभास माना है। किन्तु आचार्य उदयन ने न्यायकुसुमाञ्जलि[1] में हेत्वाभास के पाँच से अधिक प्रकारों को गौतमसम्मत नहीं कहा है। अन्यथा हेत्वाभास का विभाजक न्यायसूत्र व्यर्थ हो जाएगा।

आचार्य उदयन की दृष्टि में अन्य सभी हेत्वाभासों का इन्हीं पाँच हेत्वाभासों में अन्तर्भाव होता है। जैसे सिद्धसाधन का अन्तर्भाव आश्रयासिद्धि में होता है।

साध्यधर्म की व्याप्ति से युक्त पक्षधर्मरूप जो हेतु, वह साध्यधर्म के सदृश है अर्थात् असिद्ध है साध्यसम है। यहाँ यही अभिप्राय गौतम का प्रतीत होता है।

यहाँ यह जानना आवश्यक है कि उपाधि किसे कहते हैं। अनुमान के स्थल में जो पदार्थ साध्य का व्यापक हो और साधन का अव्यापक उसे 'उपाधि'[2] कहते हैं। यह उपाधि सन्दिग्ध एवं निश्चित के भेद से दो प्रकार की होती है। जिस पदार्थ के साध्य धर्म की व्यापकता में अथवा हेतु की अव्यापकता में अथवा इन दोनों में ही सन्देह हो वह सन्दिग्ध उपाधि है। सन्दिग्ध उपाधि के स्थल में, हेतु में साध्य धर्म के व्यभिचार का सन्देह होने से उस हेतु से अनुमिति नहीं होती है। निश्चित उपाधि के स्थल में उस उपाधि पदार्थ के व्यभिचारित्व हेतु से हेतु पदार्थ में उस साध्य धर्म के व्यभिचार की अनुमति होती है। जिससे व्यभिचार निश्चय रूप प्रतिबन्धक के विद्यमान रहने से व्याप्तिनिश्चय नहीं हो पाता है। और उसके अभाव में अनुमति भी नहीं होती है। अप्रयोजक भी वहीं हेतु होता है जहाँ उपाधि का सन्देह या निश्चय रहता है। इस स्थल में हेतु में साध्य के व्यभिचार संशय का निवर्तक अनुकूल तर्क नहीं रहता है।

(ङ) कालातीत (बाधित)

जो हेतु अनुमान के काल बीत जाने पर प्रयुक्त होता है वह कालातीत[3] या बाधित कहलाता है। तात्पर्य यह है कि जब तक पक्ष (धर्मी) में साध्य धर्म के अभाव का निश्चय

---

१. न्यायकुसुमाञ्जलि ३।७

२. साध्यव्यापकत्वे सति साधनाव्यापकत्वम्।

३. न्यायसूत्र १।२।५।

नहीं हुआ है, तब तक उस धर्मी में उस साध्य धर्म की अनुमिति हो सकती है। किन्तु किसी सबल प्रमाण से उस साध्यधर्म के अभाव के निश्चय हो जाने पर, उस धर्मी में उस धर्म की अनुमिति का समय नहीं रह पाता है। फलतः अनुमान के काल बीत जाने पर जो प्रयुक्त होता है वह कालातीत है। तार्किकरक्षा में कहा गया है-

कालातीतो बलवता प्रमाणेन प्रबाधितः ।

(बलवान् प्रमाण से बाधित हेतु बाध, बाधित या कालातीत कहलाता है।)

(१४) छल

जल्प और वितण्डा कथाओं में प्रतिवादी यदि अवसर पर किसी कारण से सदुत्तर नहीं दे पाता है, तो पराजय के भय से चुप न रहकर असदुत्तर कहने के लिए भी कभी विवश हो जाता है। यह असदुत्तर विशेष ही छल पदार्थ है।

वादी के अभिमत शब्दार्थ से भिन्न अर्थ की कल्पना करके वादी के वचन का खण्डन करना छल नामक असदुत्तर होता है[1]। इसके तीन प्रकार वर्णित हैं - वाक्छल, सामान्यच्छल और उपचारच्छल।

विविधार्थक पद के प्रयोग करने पर वक्ता के विवक्षित अर्थ से भिन्न अर्थ को लेकर जो निषेध किया जाता है उसे वाक्छल कहते[2] हैं।

सम्भाव्यमान पदार्थ के सम्बन्ध में अतिव्यापक किसी सामान्य धर्म की सत्ता से वक्ता के अनभिमत किसी असंभव अर्थ की कल्पना से जो निषेध किया जाता है उसे सामान्य छल[3] कहते हैं।

वादी किसी लाक्षणिक पद का प्रयोग करता है और प्रतिवादी उसके मुख्य अर्थ को लेकर निषेध करता है, इस असदुत्तर को उपचारच्छल कहते हैं[4]।

(१५) जाति

जाति शब्द के यद्यपि अनेक अर्थ प्रसिद्ध हैं, किन्तु यहाँ असद् उत्तर विशेष के अर्थ में वह प्रयुक्त है।

जल्प और वितण्डा कथाओं में जो उत्तर प्रतिवादी के अपने उत्तर की भी हानि कर सकता है अर्थात् जो समान रूप से दोनों पक्षों की हानि कर सकता है वह जाति या जात्युत्तर है। यह जाति पद उक्त अर्थ में पारिभाषिक है।

---

१. न्यायसूत्र १।२।१०।

२. वहीं १।२।१२।

३. वही १।२।१३।

४. न्यायसूत्र १.१.१४।

महर्षि गौतम ने इसके लक्षण में कहा है कि व्याप्ति की अपेक्षा नहीं करके केवल किसी साधर्म्य या वैधर्म्य से दोष का प्रदर्शन जाति है[1]। इस जाति के चौबीस प्रकार यहाँ निर्दिष्ट हैं-साधर्म्यसमा, वैधर्म्यसमा, उत्कर्षसमा, अपकर्षसमा, वर्ण्यसमा, अवर्ण्यसमा, विकल्पसमा, साध्यसमा, प्राप्तिसमा, अप्राप्तिसमा, प्रसंगसमा, प्रतिदृष्टान्तसमा, अनुत्पत्तिसमा, संशयसमा, प्रकरणसमा, अहेतुसमा, अर्थापत्तिसमा, अविशेषसमा, उपपत्तिसमा, उपलब्धिसमा, अनुपलब्धिसमा, अनित्यसमा, नित्यसमा और कार्यसमा[2]।

न्याय दर्शन के पंचम अध्याय के प्रथम आह्निक में इनके लक्षण तथा असदुत्तर होने में युक्तियाँ दिखायी गयी हैं।

(१६) निग्रहस्थान

परजय रूप निग्रह तथा खलीकार रूप निग्रह के स्थान अर्थात् कारण को निग्रहस्थान कहते हैं। वादी या प्रतिवादी की विप्रतिपत्ति अर्थात् किसी विषय में विपरीतज्ञान रूप भ्रम और बहुत स्थलों में अप्रतिपत्ति अर्थात् अज्ञान इसके निग्रहस्थान होने में मूल है। इससे वादी या प्रतिवादी की विप्रतिपत्तिविपरीतज्ञान या अप्रतिपत्ति - अज्ञान अनुमित होता है, अतः ये निग्रहस्थान[3] माने गये हैं। न्यायदर्शन के पंचम अध्याय के द्वितीय आह्निक में इस निग्रहस्थान के प्रभेद एवं उन प्रभेदों के लक्षण कहे गये हैं। प्रतिज्ञाहानि, प्रतिज्ञान्तर, प्रतिज्ञाविरोध, प्रतिज्ञासंन्यास, हेत्वन्तर, अर्थान्तर, निरर्थक, अविज्ञातार्थ, अपार्थक, अप्राप्तकाल, न्यून, अधिक, पुनरुक्त, अननुभाषण, अज्ञानं, अप्रतिभा, विक्षेप, मतानुज्ञा, पर्यनुयोज्योपेक्षण, निरनुयोज्यानुयोग, अपसिद्धान्त और हेत्वाभास[4]। निग्रहस्थान के ये बाईस प्रभेद यहाँ स्वीकृत हैं।

पहले सव्यभिचार आदि पाँच प्रकारों के हेत्वाभास के लक्षण आदि कहे गये हैं। इन लक्षणों से युक्त प्रत्येक हेत्वाभास निग्रहस्थान होता है। वाचस्पति मिश्र आदि अनेक प्राचीन आचार्यों ने अपनी व्याख्या में न्यायदर्शन के अन्तिम सूत्र में समागत 'च' शब्द से अन्य निग्रहस्थानों की ओर सूत्रकार के संकेत का निर्देश किया है। तत्त्वचिन्तामणि की असिद्धि भाग की दीधिति के अन्त में रघुनाथ शिरोमणि ने भी कहा है कि चकार से अन्य निग्रहस्थान भी अभिप्रेत[5] है। यहाँ कहा गया है कि व्यर्थ विशेषण से युक्त व्याप्यत्वासिद्ध नामक हेत्वाभास नहीं होता है, अपितु वह दोष वादी का है कि व्यर्थ विशेषण से युक्त हेतु

---

१. न्यायसूत्र १।२।१८
२. वही ५।१।१।
३. न्यायसूत्र १।२।१६।
४. न्यायसूत्र ५।२।१
५. चकारेण समुच्चितं पृथगेव निग्रहस्थानम्।

का प्रयोग करता है। अतः वह निग्रहस्थान ही है। इन बाईस प्रकारों के निग्रहस्थान में अपसिद्धान्त तथा हेत्वाभास का व्यवहार तत्त्वनिर्णय के उद्देश्य से की गयी वाद कथा में होती है। किसी-किसी के मत से अन्य निग्रहस्थानों का व्यवहार भी वाद कथा में किया जा सकता है। जल्प और वितण्डा कथाओं में तो इनका अव्याहत व्यवहार होता है। विजय की कामना से ही उन कथाओं का प्रवर्तन होता है। इन निग्रहस्थानों के विशेष परिचय के बिना किसी विचार का होना ही कठिन है। आत्मरक्षा के साथ परपक्ष के शातन हेतु इसका ज्ञान अवश्य अपेक्षित है। दूसरों के द्वारा असदुत्तर के व्यवहार करने पर उसको निगृहीत करने के लिए तथा स्वयं इसके व्यवहार नहीं करने के लिए इन असदुत्तरों का तथा निग्रहस्थानों का ज्ञान अत्यन्त आवश्यक है।

उपर्युक्त इन सोलह पदार्थों के तत्त्वज्ञान से निःश्रेयस लाभ की बात न्यायदर्शन के प्रथम सूत्र में निर्दिष्ट है। यह निःश्रेयस दो प्रकार के माने गये हैं - ऐहिक अभ्युदय और आमुष्मिक अपवर्ग। कौटिल्य का यह कहना है कि आन्वीक्षिकी विपत्ति एवं अभ्युदय के समय में बुद्धि को संयमित करती है[1]-इसके ऐहिक अभ्युदय की ओर संकेत करता है और अपवर्ग के साधन का विवरण चतुर्थ अध्याय के तत्त्वज्ञान परिपालन तथा उसकी विवृद्धि प्रकरण में स्पष्टतः निर्दिष्ट है। अपवर्गप्राप्ति के उपाय न्यायदर्शन के द्वितीय सूत्र में ही कहे गये हैं, जो यहाँ अपवर्ग के सन्दर्भ में अभिहित हैं।

प्रमाता की प्रमेयविषयक प्रमिति प्रमाणों पर ही आधारित रहती है। अतएव प्रमाण सर्वाधिक महत्त्वशाली माना गया है। यही कारण है कि इस शास्त्र में प्रमाणों का विवेचन प्रधान रूप से हुआ है तथा पदार्थों के परिगणन के समय सबसे पहले इसी का उल्लेख है। भाष्यकार वात्स्यायन ने कहा है कि प्रमाणों के अर्थवान् होने पर ही प्रमाता, प्रमेय और प्रमिति अर्थ से युक्त होती है। किसी एक के नहीं रहने से अर्थ उपपन्न नहीं हो पाता है। प्रमाणों में भी यहाँ प्रमुखता अनुमान की है। अतः आन्वीक्षिकी इसका सार्थक नाम है।

यहाँ एक बात और आलोचनीय है। न्यायदर्शन केवल अध्यात्मविद्या या मोक्षशास्त्र ही नहीं है, यह एक प्रक्रियाशास्त्र भी है। न्यायदर्शन की विचारपद्धति शास्त्रान्तर के परिज्ञान में भी सहायिका होती है। यही कारण है कि सभी विद्याओं का प्रदीप, सभी कार्यों के उपाय तथा सभी धर्मों का आश्रय इसे कहा गया है-

प्रदीपः सर्वविद्यानामुपायः सर्वकर्मणाम्।
आश्रयः सर्वधर्माणां शाश्वदान्वीक्षिकी मता[2] ।।

न्यायमंजरी में जयन्तभट्ट ने न्यायशास्त्र को विद्यास्थान कहा है। यहाँ विद्यास्थानत्व से चौदह प्रसिद्ध विद्याओं के पुरुषार्थ साधनता के उपाय को ही लिया जाता है। वेदन अर्थात्

---

१. व्यसनेऽभ्युदये च बुद्धिमवस्थापयति। (**कौटिलीय अर्थशास्त्र** प्रारम्भिक भाग)

२. **न्यायभाष्य** १।१।१ तथा **कौटिलीय अर्थशास्त्र**, विद्योद्देश प्रकरण

ज्ञान ही विद्या है, इस ज्ञान से घटादि विषयक ज्ञान नहीं विवक्षित है अपितु पुरुषार्थ साधन का ज्ञान विवक्षित है। उसका स्थान अर्थात् आश्रय उपाय-यह न्यायविद्या है। इससे न्यायविद्या[1] का प्रक्रियाशास्त्रत्व एवं अध्यात्मशास्त्रत्व दोनों उपपन्न होता है।

पाश्चात्त्य विद्वान् ने इसका नाम वादशास्त्र रक्खा है। क्योंकि यहाँ वाद, जल्प तथा वितण्डा आदि का विचार अर्थात् शास्त्रार्थ की परिपाटी न्यायसूत्र में ही आरम्भ हो गया था और उसका पल्लवन उदयनाचार्य के न्यायपरिशिष्ट तथा शङ्करमिश्र के वादिविनोद आदि में देखा जाता है।

इन सोलह पदार्थों से अतिरिक्त किन्तु उनसे ही साक्षात् या परम्परया संबद्ध न्यायदर्शन के प्रसिद्ध विषयों का संक्षिप्त परिचय देना मैं यहाँ आवश्यक समझता हूँ। जैसे परतः प्रामाण्यवाद, अन्यथाख्याति, आरम्भवाद, अवयवी की सिद्धि और ईश्वरसिद्धि आदि।

परतः प्रामाण्यवाद

प्रमाणों का प्रामाण्य स्वतः सिद्ध है या परतः अर्थात् ज्ञानग्राहक सामग्री से ही वह उपपन्न होता है या अतिरिक्त कारण की अपेक्षा रखता है-इस तरह की विप्रतिपत्ति के उठने पर नैयायिक यहाँ द्वितीय कोटि को स्वीकार करता है अर्थात् परतः प्रामाण्य मानता है।

'प्रदीपप्रकाशसिद्धिवत् तत्सिद्धेः' २।१।१९। इस सूत्र से परतः प्रामाण्यवाद की ओर ही महर्षि गौतम का स्वारस्य प्रतीत होता है। जैसे प्रदीप का प्रकाश चक्षुरिन्द्रिय के द्वारा विदित होता है अर्थात् प्रदीपान्तर की अपेक्षा नहीं रहने पर भी प्रदीप के देखने हेतु चक्षुष् इन्द्रिय अवश्य अपेक्षित होती है। अतएव अन्धव्यक्ति को उस प्रदीप का दर्शन नहीं हो पाता है। इसी तरह प्रमाणों का प्रामाण्य भी प्रामाणान्तर से सिद्ध होता है। जैसे प्रदीप स्वतः प्रकाश नहीं है उसके प्रकाश-दर्शन के लिए द्रष्टा को चक्षुष् इन्द्रिय आवश्यक है वैसे ही प्रमाणों के प्रामाण्य में भी प्रमाणान्तर की अपेक्षा अवश्य होती है।

उक्त प्रदीप के दर्शन हेतु चक्षुष् इन्द्रिय के आवश्यक होने पर भी उसका ज्ञान उस समय में आवश्यक नहीं होता है। ऐसे ही प्रमाणों के प्रामाण्य साधक प्रमाण के रहने पर भी उसका ज्ञान आवश्यक नहीं होता है। क्योंकि सर्वत्र प्रमाण में प्रामाण्य का संशय नहीं होता है। कहीं-कहीं प्रमाण के द्वारा यथार्थज्ञान के उत्पन्न होने पर भी उस ज्ञान में यथार्थता का संशय होता है। इस स्थल में उक्त प्रमाण पदार्थ में भी यथार्थता का सन्देह होता है। फलतः यथार्थज्ञान का तथा यथार्थ प्रमाण का यथार्थत्व प्रामाणान्तर से निश्चित होता है। इसी का नाम है 'परतो ग्राह्यत्व'।

अभिप्राय यह है कि प्रमाण की प्रामाण्यसिद्धि के लिए प्रमाणान्तर को मानना होगा। यह प्रमाणान्तर अनुमान स्वरूप होता है, अतः वह प्रामाण्य का साधक कहलाता है। प्रमाण

---

१. पुराणन्यायमीमांसा धर्मशास्त्राङ्गमिश्रिताः।
वेदाः स्थानानि विद्यानां धर्मस्य च चतुर्दश।। (याज्ञ.स्मृ. १।३)

के द्वारा किसी विषय के ज्ञान होने पर व्यक्ति उस विषय में प्रवृत्त होकर सफलता प्राप्त करता है। यहाँ उक्त प्रमा ज्ञान के द्वारा उसका कारण रूप प्रमाण भी सफल प्रवृत्ति का जनक होता है। उक्त अनुमान का स्वरूप इस प्रकार का होता है (मेरा) यह ज्ञान यथार्थ है, क्योंकि इसमें सफल प्रवृत्ति की जनकता विद्यमान है, जो ऐसा नहीं है वह यथार्थ भी नहीं है। 'इदं ज्ञानं यथार्थं सफलप्रवृत्तिजनकत्वात्, यत्रैवम् तत्रैवम्।' मृगतृष्णा में जल के भ्रम होने पर उससे उत्पन्न जल पीने की प्रवृत्ति सफल नहीं होती है, अतः वह भ्रम कदापि प्रमाण नहीं होता है और प्रमाण के द्वारा यथार्थ जल के ज्ञान होने पर उसके पीने से पिपासा का उपशम होता है अर्थात् जलपान में पिपासु व्यक्ति की प्रवृत्ति सफल होती है। अतः निर्विवाद रूप से यह प्रमाण होता है। उक्त अनुमान के द्वारा पूर्व में उत्पन्न जलज्ञान की यथार्थता उपपन्न होती है।

वेद आदि शास्त्र रूप अदृष्टार्थक शब्द प्रमाण का प्रामाण्य भी दूसरे प्रमाण - अनुमान से सिद्ध होता है। वेदवाक्यजन्य शाब्दबोध का जो यथार्थत्व है वह उस वेद के वक्ता पुरुष के वेदार्थविषयक यथार्थज्ञान रूप गुण से उत्पन्न है। अतः उस तरह के पुरुष से कृत होने के नाते न्यायमत में वेद पौरुषेय है और उस आप्त पुरुष (ईश्वर) के प्रमाण होने से ही वेद में प्रामाण्य सिद्ध होता है।

प्रमाण के प्रामाण्य साधक इस अनुमान प्रमाण में प्रामाण्य के सन्देह नहीं होने पर, इस अनुमान के प्रामाण्य की सिद्धि हेतु अनुमानान्तर की आवश्यकता नहीं होती है। सभी प्रमाणों में प्रामाण्य का सन्देह नहीं होता है। अन्यथा व्यक्ति के प्रमाणमूलक निश्चय होने पर जो व्यवहार या प्रवृत्तियाँ देखी जाती हैं, वह उपपन्न नहीं होंगी। अतः न्यायमत में प्रमाण परतः ग्राह्य है किन्तु परतः ग्राह्य ही नहीं है, कदाचित् स्वतः ग्राह्य भी है।

'ज्ञानविकल्पानां भावाभावसंवेदनादध्यात्मम्' (५।१।३१।) इस न्यायसूत्र में 'ज्ञानविकल्प' से विशिष्टविषयक ज्ञान (सविकल्पकज्ञान) को लिया जाता है, जिसके मानस प्रत्यक्ष रूप अर्थात् अनुव्यवसाय को यह सूत्र अभिव्यक्त करता है। घटत्वरूप से घटविषयक ज्ञान होने पर, दूसरे क्षण में घटत्वविशिष्ट घट को मैं जानता हूँ (घटत्वेन घटमहं जानामि) इस तरह का जो मानसबोध होता है, उसी का नाम है - अनुव्यवसाय।

इस अनुव्यवसाय के प्रामाण्य का साधक प्रमाणान्तर-अनुमान-मानना आवश्यक है। अन्यथा इस अनुव्यवसाय में प्रामाण्य नहीं आ पायेगा। अतः न्यायमत में सविकल्पकज्ञान तथा अनुव्यवसाय स्वतः प्रकाश नहीं है, अपितु दोनों ही पर प्रकाश्य हैं। अनुव्यवसाय में प्रमात्व या भ्रमत्व विषय नहीं होता है। अनुमान से उसके भ्रमत्व या प्रमात्व का निश्चय किया जाता है। फलतः भ्रमत्व एवं प्रमात्व दोनों ही परतः ग्राह्य होते हैं स्वतः नहीं। भ्रमात्मक ज्ञान की उत्पत्ति जैसे किसी दोष से होती है वैसे उसके भ्रमत्व के निश्चय में भी वह दोष कारण होता है। प्रमात्मक ज्ञान की उत्पत्ति जैसे किसी गुण से होती है वैसे उसके प्रमात्व के निश्चय में भी वह गुण कारण होता है। इसी प्रक्रिया से प्रमाणों का परतः प्रामाण्य

उपपन्न होता है। भ्रमात्मक ज्ञान की उत्पत्ति का विशेष कारण यहाँ दोष पद से तथा प्रमात्मक ज्ञान की उत्पत्ति का विशेष कारण गुण पद से विवक्षित हैं।

परतः प्रामाण्यवादी नैयायिक का कहना है कि किसी विषय में किसी को वस्तुतः प्रमाज्ञान होने पर भी जब किसी स्थल में सन्देह होता है कि यह ज्ञान प्रमात्मक है या नहीं? तब उस प्रमाज्ञान के बोधक कारण के द्वारा ही उसके प्रमात्व का निश्चय हो जाता है - यह कदापि नहीं कहा जा सकता है। क्योंकि प्रमात्व के निश्चय हो जाने पर उस विषय में संशय हो ही नहीं सकता है। कारण रहने पर कार्य अवश्य होता है। यदि ज्ञानग्राहक सामग्री ही प्रमात्व का निश्चायक होगा तब संशय कैसे हो सकता है। किन्तु सन्देह अनुभव सिद्ध है, अतः उसका अपलाप संभव नहीं है।

यदि माना जाए कि ऐसे स्थल में ज्ञाता पुरुष के किसी दोष के प्रतिबन्धक रूप में रहने पर, पहले उस ज्ञान में प्रमात्व का निश्चय नहीं हो पाता है। तो कहना होगा कि किस तरह का दोष यहाँ प्रमात्व के निश्चय का प्रतिबन्धक है। साथ ही दोष के रहने पर यह ज्ञान भ्रमात्मक ही क्यों नहीं होता? ज्ञान के प्रमात्व-निश्चय में किसी दोष को प्रतिबन्धक मानने पर, उसके अभाव को अतिरिक्त कारण मानना होगा। क्योंकि कार्यमात्र के प्रति प्रतिबन्धक का अभाव कारण होता है। प्रमाज्ञान के प्रमात्व-निश्चय में अतिरिक्त किसी कारण की अपेक्षा नहीं होती है - अर्थात् प्रमात्व स्वतोग्राह्य है - यह नहीं कहा जा सकता है। इसी तरह प्रमात्मक ज्ञान की उत्पत्ति में गुण के रूप में किसी अतिरिक्त प्रमाण के नहीं मानने पर भी दोषाभाव को कारण मानना ही होगा। क्योंकि भ्रम के जनक दोष रहने पर भ्रमात्मक ज्ञान अवश्य होता है, प्रमात्मक ज्ञान नहीं होता है। प्रमा ज्ञान की उत्पत्ति या उसका प्रमात्व यदि सर्वत्र दोषाभाव रूप अतिरिक्त कारण से उत्पन्न होता है तो उत्पत्तिपक्ष में भी स्वतः प्रामाण्यवाद की रक्षा नहीं हो पाती है। तस्मात् परतः प्रामाण्यवाद युक्ति एवं प्रमाण से प्रतिपन्न होता है।

अन्यथाख्याति

जो धर्म जहाँ नहीं रहता है, उस धर्म के साथ उस वस्तु का ज्ञान अर्थात् भ्रमज्ञान अन्यथाख्याति कहलाता है। अन्य प्रकार से ज्ञान उसका व्युत्पत्तिलभ्य अर्थ होता है। ख्याति पद यहाँ ज्ञान का वाचक है। विशेष्यता के व्यधिकरण धर्म अन्य पद से विवक्षित है।

अभिप्राय यह है कि शुक्तिका में जो रजत का भ्रम होता है। यहाँ प्रातिभासिक रजत की उत्पत्ति नहीं होती है अपितु नेत्रदोष, दूरत्व तथा अस्फुट आलोक आदि दोषों के कारण शुक्तिका के अपना धर्म शुक्तित्व का ग्रहण नहीं हो पाता है, किन्तु सादृश्य एवं चाकचिक्य आदि के कारण रजतत्व रूप धर्म की कल्पना के बल पर वह शुक्तिका रजतत्वरूप से परिगृहीत हो जाती है, जिसे भ्रम कहते हैं। यही है अन्यथाख्याति।

आरम्भवाद

परमाणु प्रभृति उपादान कारणात्मक द्रव्य में असत् अर्थात् उत्पत्ति के पहले अविद्यमान-अवयवी द्रव्य की उत्पत्ति ही आरम्भ पद का अर्थ होता है और इसका प्रतिपादक मत आरम्भवाद कहलाता है। परमाणुकारणवाद इसी का नामान्तर है। न्याय-दर्शन के चतुर्थ अध्याय में इसका प्रतिपादन देखा जाता है। 'व्यक्ताद् व्यक्तानां प्रत्यक्ष-प्रामाण्यात्।' ४/१/११/

यह प्रत्यक्ष प्रमाण से सिद्ध है कि व्यक्त कारण से व्यक्त कार्य की उत्पत्ति होती है। इन्द्रिय से ग्राह्य द्रव्य व्यक्त पद से यहाँ विवक्षित है। यद्यपि कार्य द्रव्य का मूल कारण परमाणु अतीन्द्रिय माना गया है, तथापि इन्द्रियग्राह्य द्रव्य के सजातीय होने के कारण वह भी व्यक्त कहलाता है।

इस जगत् के मूल कारण रूप अतीन्द्रिय इस परमाणु का अस्तित्व प्रत्यक्षमूलक अनुमान के द्वारा उत्पन्न होता है। रूप आदि गुणविशिष्ट मृत्तिका आदि स्थूल भूतों से तज्जातीय अन्य घटादि द्रव्य की उत्पत्ति देखकर, इसी दृष्टान्त के आधार पर अतीन्द्रिय परमाणु भी सिद्ध किया जाता है। घटादि द्रव्य के जो रूप, रस आदि विशेष गुण उत्पन्न होते हैं, उनके मूल कारण परमाणु में भी वे गुण अवश्य विद्यमान रहते हैं। उपादान (समवायि) कारण में विद्यमान विशेष गुण ही कार्य द्रव्य में तज्जातीय विशेषगुण के जनक होते हैं। अतएव लाल धागे से बने हुए वस्त्र लाल ही होते हैं। नियम है कि कारणगत गुण कार्यगत गुण के जनक होते हैं- 'कारणगुणाः कार्यगुणानारभते'। अवधेय है कि यह नियम विशेष गुण में लागू होता है, सामान्य गुण में नहीं। अतएव परमाणुओं की द्वित्वसंख्या (सामान्य गुण) से द्व्यणुक में जो परिमाण उत्पन्न होता है, उसके, संख्या के विजातीय गुण होने पर भी कोई क्षति नहीं है।

यहाँ आरम्भवाद की स्थापना से नैयायिक को सत्कार्यवाद के प्रति असहमति का प्रदर्शन भी अभिप्रेत है। इसी बात को समझाने के लिए सूत्रकार ने व्यक्त से व्यक्त की उत्पत्ति की बात कही है। त्रिगुणात्मिका प्रकृति (अव्यक्त) को इस जगत् के मूल कारण के रूप में स्वीकार करना नैयायिकों को इष्ट नहीं है। जयन्तभट्ट ने अपनी न्यायमंजरी[1] में कहा है कि उपर्युक्त सूत्र में व्यक्त पद से कपिल मुनि के स्वीकृत अव्यक्त कारण का निषेध करके परमाणुओं में शरीर आदि कार्य की कारणता कही गयी है। 'व्यक्तादिति कपिलाभ्युपगतत्रिगुणात्मकाव्यक्तरूपकारणनिषेधेन परमाणूनां शरीरादौ कार्ये कारणत्वमाह'।[2] फलतः असत्कार्यवाद भी आरम्भवाद का नामान्तर है। वह इससे भिन्न नहीं है।

यहाँ प्रक्रिया यह है कि दो परमाणुओं के संयोग से सबसे पहले जो द्रव्य उत्पन्न होता है उसका नाम द्व्यणुक है। इसका प्रत्यक्ष नहीं होता है। वह अणु परिमाण का होता है।

१. सं.पं सूर्यनारायण शुक्ल,१६३४ में बनारस से प्रकाशित

२. न्यायमञ्जरी द्वितीय भाग पृ. ७२ पंक्ति १५-१६

तीन द्व्यणुकों के संयोग से जो द्रव्य उत्पन्न होता है, उसका नाम त्रसरेणु या त्र्यणुक है। सबसे पहले इसी में स्थूलत्व या महत्परिमाण उत्पन्न होता है, अतः इसका प्रत्यक्ष होता है। प्रत्यक्ष के प्रति महत्परिमाण कारण होता है और महत्परिमाण की उत्पत्ति में तीन कारण कहे गये हैं-१. द्रव्य के उपादान कारण में विद्यमान बहुत्व संख्या, २. महत्परिमाण और ३. प्रचय विशेषज्ञ (शिथिल संयोग विशेष)। द्व्यणुक के कारण में इन तीनों में से एक भी विद्यमान नहीं है। किन्तु त्रसरेणु के समवायि (उपादान) कारण में बहुत्व संख्या वर्तमान है। अतः उसका प्रत्यक्ष होता है। बहुत्व संख्या के कारण यहाँ स्थूलत्व या महत्परिमाण उत्पन्न होता है।

मनुस्मृति में इस त्रसरेणु का लक्षण किया गया है, जो न्यायदर्शन के अनुकूल है-

जालान्तरगते भानौ यत्सूक्ष्मं दृश्यते रजः
प्रथमं तत्प्रमाणानां त्रसरेणुं प्रचक्षते ११८/१३२।

यहाँ अवधेय है कि द्व्यणुकों के संयोग से किसी द्रव्य की उत्पत्ति मानने पर उसका प्रत्यक्ष नहीं हो पायेगा। क्योंकि वहाँ महत्परिमाण या स्थूलत्व का अभाव रहेगा। महत्परिमाण प्रत्यक्ष के प्रति कारण होता है। उपर्युक्त महत्परिमाण के कारणों में से एक भी यहाँ नहीं है। अतः तीन द्व्यणुकों से त्रसरेणु की उत्पत्ति मानी जाती है, जहाँ बहुत्व संख्या महत्परिमाण का जनक होती है। फलतः इस त्रसरेणु की उत्पत्ति द्व्यणुक से और द्व्यणुक की उत्पत्ति परमाणु से होती है।

परमाणु की सिद्धि हेतु नैयायिक का कहना है कि सावयव द्रव्य के अवयव विभाग का अन्त कहीं मानना होगा, जहाँ वह माना जाएगा वहीं परमाणु है। अन्यथा पर्वत और सर्षप में तुल्य परिमाणता हो जाएगी, जो अनुभव विरुद्ध है।

सावयव द्रव्य के अवयव परम्पराओं का विभाग करते-करते ऐसे किसी छोटे अंश में उस विभाग का अन्त होता है, जिसका कोई अंश नहीं होता। वही अति सूक्ष्म अंश परमाणु है।

पर्वत आदि के अवयव तथा उसके अवयव आदि परम्परा का विभाग होने पर अन्त में जहाँ उसका विश्राम होता है, उन परमाणुओं की संख्या अधिक होने पर, वह अवयवी क्रमशः महत्, महत्तर और महत्तम होता है। और जिसकी (अवयवी की) अवयव-परम्परा के विभाग के समय परमाणुओं की संख्या कम होती है, वह लघु, लघुतर एवं लघुतम यथाक्रम होता है। इस तरह परिमाण के तारतम्य से छोटा-बड़ा अवयवी उत्पन्न होता है।

इस अवयव- विभाग का यदि कहीं अन्त नहीं हो तो जैसे पर्वत के अवयव विभाग का अन्त नहीं है वैसे सर्षप (सरसों) के अवयव विभाग का भी अन्त नहीं होगा। ऐसी परिस्थिति में सर्षप तथा पर्वत दोनों ही अनन्त अवयवविशिष्ट होने से दोनों की तुल्य परिमाणता मानने में कोई बाधा नहीं होगी। किन्तु यह अनुभव विरुद्ध है, अतः अवयव-परम्परा का विश्राम परमाणु में मानना आवश्यक है।

न्यायदर्शन के चतुर्थ अध्याय में 'संयोगोपपत्तेश्च' तथा 'अनवस्थाकारित्वाद-नवस्थानुपपत्तेश्चाप्रतिषेधः' ४/२/२४-२५। सूत्रों के द्वारा उपर्युक्त अभिप्राय की सम्पुष्टि होती है। यहाँ कहा गया है कि परमाणु के अवयव मानने पर, उसका अवयव पुनः उसका अवयव आदि अनन्त अवयव-परम्परा की सिद्धि रूप आपत्ति होगी, जो अनवस्था कहलाती है। अनवस्था दोष में प्रयोजक होने से परमाणु का अवयव सिद्ध नहीं होता है। चूँकि यह अनवस्था बीजाङ्कुर की तरह प्रामाणिक नहीं है अतः न तो मान्य है और न उपपन्न ही होता है।

यह भी नहीं कहा जा सकता है कि जन्य द्रव्य की अवयव-परम्परा के चरम विभाग के बाद कुछ अवशिष्ट ही नहीं रहता है। अतः परमाणु की सत्ता सिद्ध नहीं होती है। क्योंकि विभाग के लिए विभाग के आधार कभी नष्ट नहीं होते हैं। निराश्रय विभाग तो अलीक हो जाएगा। अतः जिन दो में विभाग होता है, उन दोनों की सत्ता अवश्य होती है। न्यायभाष्यकार ने स्पष्ट कहा है कि विभाग से विभज्यमान द्रव्यों की हानि नहीं होती है- 'विभागस्य विभज्यमानहानिर्नोपपद्यते' (४/२/२५।)

अवयवी की सिद्धि में युक्तियाँ

परमाणु की सिद्धि की प्रक्रिया ही अवयवी द्रव्य की सिद्धि करती है। अवयवी का व्युत्पत्तिलभ्य अर्थ होता है सावयव पदार्थ। इसके तीन प्रकार कहे गये हैं- (१) आद्यावयवी यथा द्व्यणुक (२) अन्तरावयवी यथा त्रसरेणु, चतुरणुक, कपालिका तथा कपाल आदि और (३) अन्त्यावयवी यथा घट, पट आदि। बौद्ध दार्शनिक को छोड़कर प्रायः सभी दार्शनिक अवयवी को स्वीकार करते हैं। अतः बौद्ध दार्शनिक के समक्ष अवयवी को उपपन्न करने के लिए नैयायिकों ने सफल प्रयास किया है।

बौद्धों का कहना है कि परमाणुओं के समूह से ही किसी पदार्थ की स्थूलता या महत्परिमाण उपपन्न हो जाएगा, अवयवी मानने की आवश्यकता क्या है! परमाणु के अप्रत्यक्ष होने पर भी उसके समूह में प्रत्यक्षता आ जाएगी जैसे एक बाल के प्रत्यक्ष नहीं होने पर भी उसके समूह का प्रत्यक्ष होता है। पदार्थ में एकत्व बुद्धि की उपपत्ति हेतु भी अवयवी मानना आवश्यक नहीं है। जैसे धान के ढेर में एकत्व बुद्धि होती है उसी तरह यहाँ भी वह बुद्धि हो जाएगी। इसके उत्तर में नैयायिकों ने कहा है कि बाल का दृष्टान्त यहाँ नहीं संघटित होता है। क्योंकि दूर से एक बाल के प्रत्यक्ष नहीं होने पर भी निकट में उसका प्रत्यक्ष होता है और परमाणु तो दूरस्थ हो या निकटस्थ सर्वत्र वह अतीन्द्रिय ही है। अतः इसके समूह का भी प्रत्यक्ष नहीं होगा।

यही कारण है कि तीन द्व्यणुकों से त्रसरेणु की उत्पत्ति कही गयी है छह परमाणुओं से नहीं। न्यायसूत्रकार ने स्पष्ट कहा है कि अवयवी के नहीं मानने पर किसी भी प्रत्यक्ष योग्य पदार्थ का प्रत्यक्ष नहीं होगा- 'सर्वाग्रहणमवयव्यसिद्धेः' (२/१/३५) दूसरी बात यह

है कि धारण और आकर्षण अवयवी में ही उपपन्न होते हैं। अन्यथा किसी काष्ठ खण्ड या घट आदि के एक देश के धारण और आकर्षण होने पर उसके समुदाय का धारण और आकर्षण नहीं होगा। परमाणु स्वरूप जो अंश धारित या आकृष्ट होगा उसी अंश का धारण और आकर्षण होगा सम्पूर्ण का नहीं। क्योंकि अंशी या अवयवी पदार्थ स्वीकृत नहीं है। इसलिए परमाणुपुंज से भिन्न उक्त प्रक्रिया के द्वारा परमाणुओं से ही गठित अवयवी द्रव्य अवश्य मान्य है। 'धारणाकर्षणोपपत्तेश्च' २/१/३६। न्यायसूत्र का यही तात्पर्य है।

ईश्वरसिद्धि

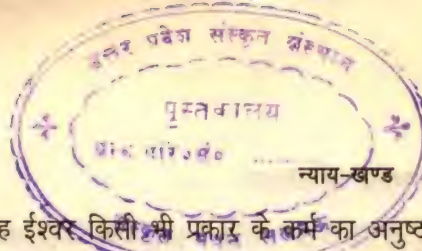
ऐसा प्रतीत होता है कि न्यायसूत्रकार के समक्ष ईश्वर विवेच्य विषय नहीं था अपितु उपास्य के रूप में वह प्रसिद्ध था। ईश्वर के अस्तित्व में किसी को सन्देह नहीं था। अत एव सूत्रकार ने इस पर अपना मन्तव्य प्रस्तुत नहीं किया है। अन्यथा ऋषि की दृष्टि से इसका ओझल होना असंभव है।

प्रावादुकों के मत के प्रसङ्ग में जो ईश्वर के विषय में तीन सूत्र उपलब्ध होते हैं, वे तो निराकरणीय मतों के मध्य विद्यमान हैं। अतएव उनका महत्त्व अधिक नहीं माना जा सकता। उसका आशय तो कुछ भिन्न ही प्रतीत होता है। वार्तिक एवं तात्पर्यटीका में यहाँ मतभेद है। एक केवल ईश्वरकारणतावाद को पूर्वपक्ष के रूप में लेता है तो अपर ईश्वर में अभिन्न निमित्त उपादान कारणतावाद को पूर्वपक्ष रूप में स्वीकार करता है। यह मतभेद प्रमाणित करता है कि सम्प्रदाय में ईश्वरवाद प्रचलित नहीं था। किन्तु पूर्वपक्षी के रूप में बौद्ध, मीमांसक एवं अन्य दार्शनिकों के खड़ा होने पर आचार्य उदयन ने उनके मुखपिधान हेतु एक विशाल प्रकरण ग्रन्थ भी प्रस्तुत किया, व्याख्यामुखेन इसका उपपादन तो किया ही। वही प्रकरण ग्रन्थ है न्यायकुसुमांजलि, जिसकी व्याख्या एवं उपव्याख्याएँ इस वर्तमान शताब्दी में भी लिखी जा रही हैं। सबसे पहले ईश्वर के विषय में भाष्यकार के समक्ष बौद्ध आदि की ओर से समस्या आयी होगी। अतः इन्होंने इसका समाधान किया है।

न्यायभाष्यकार ने बुद्धि आदि आत्म-विशेष गुणों से युक्त आत्म-विशेष को ईश्वर कहा है[1] वह अधर्म, मिथ्याज्ञान तथा प्रमाद आदि जीव सुलभ गुणों से रहित है, अतः जीव से भिन्न है। साथ ही ज्ञान (सम्यग्ज्ञान, विवेकज्ञान तथा नित्यज्ञान) (धर्मरूप प्रवृत्ति, क्लेश-रहित प्रवृत्ति) तथा समाधिरूप सम्पत्ति से युक्त है वह, जो अन्य आत्मा में सर्वथा असम्भव है। धर्म तथा समाधि के फलरूप अणिमा आदि अष्टविध ऐश्वर्य ईश्वर में सदा विद्यमान रहते हैं[2]। अतः संसारी तथा मुक्त दोनों प्रकार के जीव से भिन्न ईश्वर अपने प्रकार का एक स्वयं वही है।

---

१. न चात्मकल्पादन्यः कल्पः सम्भवति। न तावदस्य बुद्धिं विना कश्चिद् धर्मो लिङ्गभूतः शक्य उपपादयितुम्। न्यायभाष्य ४/१/१९

२. अधर्ममिथ्या ज्ञानप्रमादहान्या धर्मज्ञानसमाधिसम्पदा च विशिष्टमात्मान्तरमीश्वरः। तस्य च समाधिफलमष्टविधमैश्वर्यम्।

यह ईश्वर किसी भी प्रकार के कर्म का अनुष्ठान किये बिना केवल संकल्प से सब कुछ करता रहता है। ईश्वर का संकल्पजन्य यह धर्म प्रत्येक जीव में समवेत धर्माधर्म रूप अदृष्ट को और पृथिवी आदि महाभूतों को सृष्टि के लिए प्रवृत्त करता है। यद्यपि कर्म के अभाव में धर्म का अस्तित्व ईश्वर में संभव नहीं है तथापि सङ्कल्पात्मक आन्तरिक कर्म करते रहने के कारण नित्य धर्म का आश्रय वह माना गया है। ईश्वर का स्वभाव भी संकल्पात्मक है तथा उनके स्वकृत कर्म (संकल्प) का फल संसार के निर्माण में तत्परता है। संकल्प मात्र से वह संसार की रचना करता है।

ईश्वर हम लोगों का आप्त भी है। अतएव उसके वचनसमूह वेद विश्वसनीय हैं। जैसे पिता पुत्र के लिए आप्त होता है इसी तरह ईश्वर भी सभी प्राणियों के लिए आप्त है[1]।

भाष्यकार ने यहाँ जीव तथा ईश्वर के सम्बन्ध के बीच केवल आप्तता के विषय में ही पिता-पुत्र का दृष्टान्त माना है। यह नहीं समझना चाहिये कि जैसे पुत्र का उत्पादक पिता होता है या पिता का अंश पुत्र होता है इस तरह जीव का उत्पादक ईश्वर है या ईश्वर का अंश है जीव।

भाष्यकार ने अपने वक्तव्य के उपसंहार में कहा है कि बुद्धि आदि गुणों के आश्रय होने से आत्मा ही ईश्वर है। यदि ईश्वर आत्मलिङ्ग बुद्धि आदि से रहित होता तो वह निरुपाख्य हो जाता। उसका विध्यात्मक वर्णन संभव नहीं होता। फलतः बुद्धि आदि आत्म विशेष गुणों से युक्त आत्मविशेषरूप सगुण ईश्वर सिद्ध होता है।

आचार्य उद्योतकर ने इसका सयुक्तिक पल्लवन किया है। इनकी दृष्टि में ईश्वर इस संसार का निमित्त कारण तथा अदृष्ट का अधिष्ठाता है। न्यायदर्शन का आरम्भवाद प्रसिद्ध है, जहाँ चारों महाभूतों के परमाणुसमूह को परम्परया संसार का समवायि (उपादान) कारण कहा गया है। कर्मों की सहायता से ईश्वर परमाणुओं के द्वारा सभी कार्यों को उत्पन्न करता है। अतएव वह निमित्त कारण है। जिस जीव के जिस कर्म का विपाक काल आता है, उस जीव को उस कर्म के अनुसार वह इस संसार में फल देता है - यही है ईश्वर का अनुग्रह। ईश्वर का ऐश्वर्य नित्य है, वह धर्म का (पूर्वकृत कर्म का) फल नहीं है। ईश्वर की संख्या, परिमाण, पृथक्त्व, संयोग, विभाग और बुद्धि - ये छह गुण नित्य विद्यमान रहते हैं। इसमें अक्लिष्ट तथा अव्याहत इच्छा भी है। यह शरीरी नहीं है।

परमाणुओं में जो क्रिया देखी जाती है वह प्रवृत्ति के पहले बुद्धिमान् कर्ता से अधिष्ठित है। बुद्धिमान् के अधिष्ठान के बिना अचेतन में क्रिया नहीं होती है। बढ़ई के अधिष्ठान के बिना कुल्हारी लकड़ी को नहीं काट पाती है। अतः अचेतन परमाणुओं में क्रिया देखकर अनुमान होता है कि वह किसी चेतन से अधिष्ठित है। हम लोग उस क्रिया का अधिष्ठाता नहीं हो सकते हैं। क्योंकि अधिष्ठाता को अधिष्ठेय का प्रत्यक्ष ज्ञान आवश्यक

---

१. आप्तकल्पश्चायं यथा पिता अपत्यानां तथा पितृभूत ईश्वरो भूतानाम्। (**न्यायभाष्य** ४।१।१९)

है। परमाणुओं में महत्त्व के अभाव रहने से मानव इन्द्रियों से उसका प्रत्यक्ष संभव नहीं है। अतः अतीन्द्रिय परमाणुओं का प्रत्यक्ष करने वाला, हम लोगों से भिन्न, बुद्धिमान् ईश्वर परमाणुओं की क्रिया का अधिष्ठाता सिद्ध होता है।

धर्म और अधर्म बुद्धिमान् कारण से अधिष्ठित होकर जीव को सुख एवं दुःख का उपभोग कराते हैं। चूँकि धर्म और अधर्म करण है और करण किसी चेतन से अधिष्ठित होकर ही कार्य कर सकता है। अतः उसका अधिष्ठाता ईश्वर माना गया है और जीव उसका आश्रय होता है।

तात्पर्याचार्य वाचस्पति मिश्र ने वेद के कर्तारूप में भी ईश्वर की सिद्धि की है। इनका कहना है कि वेद पुरुष विशेष अर्थात् ईश्वर का प्रणीत है। इस संसार का निर्माता परमेश्वर परम करुणामय तथा सर्वज्ञ है। इष्टलाभ तथा अनिष्टनिवृत्ति के उपायों के विषय में अज्ञ तथा विविध दुःख रूप दहन में नियत रूप से जलते हुए जीवों की दुःख से विरति के लिए ईश्वर अवश्य उपाय करता है। क्योंकि वह जीवों का पिता है। जीवों के स्रष्टा तथा कृत कर्मों के अनुसार फलभोग करानेवाला ईश्वर के लिए यह असंभव था कि वह इन जीवों के कल्याण हेतु हितप्राप्ति तथा अहितनिवृत्ति का उपदेश नहीं देता। वेद उस ईश्वर के विधि-निषेधात्मक उपदेश वाक्यों का समूह ही तो है। वर्ण और आश्रम के धर्म तथा इसके आधार आदि की व्यवस्था करने वाला ईश्वरप्रणीत वेद प्रमाण है, आप्त वाक्य होने से जैसे मन्त्र एवं आयुर्वेद प्रमाण है। अर्थात् जैसे चिकित्सा शास्त्र में निर्दिष्ट औषधी के सेवन से रोगमुक्ति तथा मन्त्र की साधना से इष्टसिद्धि देखी जाती है, इसी तरह वेदोपदिष्ट आचरण से भी शुभ फल पाकर व्यक्ति उसे प्रमाण मानता है। यही कारण है कि चिरकाल से ऋषि, मुनि आदि महाजनों के द्वारा वह परिगृहीत है। चूँकि ईश्वर सर्वज्ञ है, अतएव उसके वचन समूह रूप वेद में भ्रम तथा प्रमाद आदि की गुंजाइश नहीं है।

आचार्य उदयन के समक्ष दो प्रमुख पूर्वपक्षियों की ओर से आक्रमण हुआ था। अतएव इन्होंने पूर्ववर्ती अपने आचार्यों की मान्यताओं का पल्लवन करके आठ हेतुओं से ईश्वर को सिद्ध करने का सफल प्रयास किया है। न्यायकुसुमांजलि के पंचम स्तवक में कार्य, आयोजन, धृति, पद, प्रत्यय, श्रुति, वाक्य और संख्याविशेष रूप आठ ईश्वर साधक हेतुओं का उल्लेख हुआ है -

कार्यायोजनधृत्यादेः पदात् प्रत्ययतः श्रुतेः।
वाक्यात् संख्याविशेषाच्च साध्यो विश्वविदव्ययः।।५/१ ।।

और इनकी दो प्रकारों से व्याख्या हुई है। पहली व्याख्या से बौद्धों के द्वारा किये गये आक्षेपों का परिहार हुआ है और दूसरी व्याख्या मीमासकों के आक्षेपों का समाधान करता है। आचार्य उदयन के इन आठों ईश्वर साधक हेतु उद्द्योतकराचार्य तथा वाचस्पति के द्वारा निर्दिष्ट उपर्युक्त तीन हेतुओं का ही पल्लवन है। अतः संसार का कर्तृत्व, अदृष्ट का अधिष्ठातृत्व और वेद का निर्मातृत्व हेतुओं से ईश्वर अवश्य सिद्ध होता है।

न्यायदर्शन की व्याख्याधारा-प्राचीन व्याख्याकारगण

न्यायभाष्यकार-वात्स्यायन

न्यायसूत्र की सबसे प्राचीन व्याख्या **न्यायभाष्य** ही उपलब्ध है। इसके प्रणेता **वात्स्यायन** हैं, जो पक्षिलस्वामी तथा मल्लनाग नाम से भी प्रसिद्ध हैं। ऐतिहासिकों ने इनका समय खृष्टीय तृतीय या चतुर्थ शतक माना है। संभवतः भारत का दक्षिण प्रान्त इनका देश था। इनके देशनिर्धारण के लिए कोई ठोस आधार उपलब्ध नहीं है।

सूत्र और भाष्य के मध्य पर्याप्त समय का अन्तराल रहा है। इस अन्तराल काल में सूत्रों के अभिप्राय तन्त्रयुक्तियों के माध्यम से परिज्ञात होते रहे होंगे। आजकल यद्यपि इन तन्त्रयुक्तियों का प्रचार बहुत कम है, तथापि प्राचीन काल में ग्रन्थ-रचना तथा व्याख्या की पद्धति के रूप में इनका व्यवहार होता रहा है। चरकसंहिता, सुश्रुतसंहिता आदि वैद्यक ग्रन्थों में, कौटिल्य के अर्थशास्त्र में तथा अन्यत्र स्वतन्त्र रूप से भी संक्षेप या विस्तार से इन तन्त्रयुक्तियों का परिचय उपलबध है। पश्चात् न्याय और मीमांसा की प्रक्रियाओं में प्रचुररूप से इन तन्त्रयुक्तियों का समाहरण हुआ और क्रमशः इसकी अवधारणा म्लान होती गयी। भारतीय विद्याओं के अवबोधार्थ इन तन्त्रयुक्तियों का महत्त्वपूर्ण योगदान रहा है। चरकसंहिताकार ने इसकी प्रशंसा में कहा है कि जैसे सूर्य से कमलवन खिलता है, प्रदीप से घर प्रकाशित होता है उसी तरह तन्त्रयुक्तियों के माध्यम से शास्त्र का आशय परिज्ञात होता है -

यथाम्बुजवनस्यार्कः प्रदीपो वेश्मनो यथा।
प्रबोधनप्रकाशार्थास्तथा तन्त्रस्य युक्तयः।।
(चरकसंहिता उपसंहार भाग)

शास्त्र में निर्दिष्ट भाष्य का लक्षण[1] इस न्यायभाष्य में सर्वथा समन्वित होता है। यहाँ न्यायभाष्य की तीन निजी विशेषताएँ लक्ष्य करने योग्य हैं।

(क) वैशेषिक मान्यताओं के साथ न्याय-सिद्धान्तों के समन्वय का सार्थक प्रयास,

(ख) बौद्धाचार्यों के द्वारा न्याय-सिद्धान्तों पर किये गये आक्षेपों के सयुक्तिक समाधान में तत्परता

(ग) और तत्काल प्रचलित किन्तु महर्षि गौतम के अनभिप्रेत मान्यताओं का निराकरण कर सम्प्रदायसम्मत सिद्धान्तों की सप्रमाण प्रतिष्ठा।

---

१. सूत्रार्थो वर्ण्यते यत्र वाक्यैः सूत्रानुसारिभिः।
स्वपदानि च वर्ण्यन्ते भाष्यं भाष्यविदो विदुः।। **(पराशर उपपुराण)**

उदाहरणार्थ प्रथम सूत्र की व्याख्या में प्रमेयों का परिचय कराते समय न्यायानुसार उसके आत्मशरीर आदि बारह प्रकारों का वर्णन करके वैशेषिक सम्मत द्रव्यगुण आदि पदार्थों का उल्लेख यहाँ द्रष्टव्य है।

लङ्कावतारसूत्र में प्रतिपादित बौद्धाचार्यों के क्षणिकवाद एवं विज्ञानवाद का सप्रमाण निराकरण एवं उपायकौशल्य में निर्दिष्ट त्र्यवयववाद के साथ उपनय और निगमन की अनावश्यकता का यथास्थान खण्डन यहाँ देखा जाता है। दशवेकालिकनिर्युक्ति नामक जैन ग्रन्थ में भद्रबाहु ने दशावयववाद की स्थापना की है। अथवा प्राचीनतम नैयायिक की ही यह देन है - जिसका खण्डन यहाँ किया गया है और गौतम सम्मत पञ्चावयववाद की प्रतिष्ठा की गयी है। प्राचीन काल में नित्यसुखाभिव्यक्ति रूप मोक्ष न्यायदर्शन के सिद्धान्त रूप में प्रसिद्ध रहा होगा। अतः पराम्पराक्रम से भासर्वज्ञाचार्य के न्यायसार में इस मत का सादर परिग्रह हुआ है। किन्तु महर्षि गौतम के अनभिप्रेत रहने से वात्स्यायन ने इसका सयुक्तिक निराकरण कर सम्प्रदाय के अनुकूल आत्यन्तिक दुःखनिवृत्तिरूप मोक्ष का लक्षण प्रतिपादित किया है।

न्यायभाष्य में यद्यपि कहीं-कहीं सूत्र की दो प्रकार से व्याख्या की गयी है। अतः संशय होता है कि किस व्याख्या में भाष्यकार का अपना स्वारस्य है तथापि इसके दो मूल कारण हो सकते हैं। प्रथम प्रकार की व्याख्या तो इन्होंने न्यायसम्प्रदाय के अनुकूल ही की है। किन्तु द्वितीय प्रकार की व्याख्या वैशेषिकदर्शन से प्रभावित होकर की होगी। समान तन्त्र वैशेषिक के प्रति इनका पक्षपात स्वभावतः परिलक्षित होता है। अनुमानलक्षणसूत्र की व्याख्या में तो यह स्पष्ट हो गया है।

न्यायवार्त्तिककार

यहाँ उक्त, अनुक्त तथा दुरुक्त विषयों के विस्तृत विवेचन के कारण शास्त्र में निर्दिष्ट वार्त्तिक का लक्षण सर्वथा समन्वित होता[1] है। यहाँ भाष्य के अभिप्राय प्रमाण और युक्तियों से पुष्ट एवं परिष्कृत हुए हैं। मलापनयन तथा गुणाधान रूप उभयविध परिष्कार यहाँ स्पष्टतः परिलक्षित होता है। तर्क की प्रखरता, प्रमाण की दृढता तथा प्रतिपादन का वैशद्य एवं विस्तार इसका वैशिष्ट्य है। उदयनाचार्य ने इस वार्त्तिककार के समय को न्यायशास्त्र का यौवन कहा है[2]। इससे इसमें विचारका गाम्भीर्य एवं परिणाह परिज्ञात होता है। पर एवं अपर भेद से निःश्रेयस का द्वैविध्य, दुःख के इक्कीस प्रकारों का विवरण, संशय का त्रैविध्य, हेत्वाभास के सहस्राधिक भेद, संसार के निमित्त कारण तथा अदृष्ट के अधिष्ठाता के रूप में ईश्वर की सिद्धि आदि मान्यताएँ इनके स्वतन्त्र अवदान के रूप में परिगणित

---

१. उक्तानुक्तदुरुक्तार्थचिन्ता यत्र प्रवर्तते।
तं ग्रन्थं वार्तिकं प्राहुः वार्तिकज्ञाः मनीषिणः।। (पराशर उपपुराण)

२. उद्योतकरकालो हि अमूषां (न्यायविद्यानां) यौवनम्। परिशुद्धि १.१.१ ।

करने योग्य हैं। इन्होंने आरम्भ में ही स्वयं कहा है कि कुतार्किकों के अज्ञान निरासार्थ इनका प्रयास यहाँ हो रहा है[1]। कुतार्किक से यहाँ बौद्ध आचार्य दिङ्नाग तथा वसुबन्धु आदि अभिप्रेत हैं। इनके द्वारा न्यायभाष्य पर किये गये आक्षेपों का यहाँ सप्रमाण निराकरण किया गया है। शास्त्रान्तर के सिद्धान्तों का भी आलोचन हुआ है। जैसे शब्दशक्तिनिरूपण के समय वैयाकरणों के स्फोटवाद का सप्रमाण निराकरण यहाँ देखा जाता है। अपने पूर्ववर्ती तथा सम-सामयिक प्रसिद्ध नैयायिकों की मान्यताओं का संकलन यहाँ इन्होंने किया है। यद्यपि उनके नाम का निर्देश नहीं है तथापि उन मतों का संरक्षण गवेषणा की सामग्री प्रस्तुत करता है।

इनका एक मौलिक अवदान यह भी है कि इन्होंने प्रत्येक अध्याय के अन्त में परिकर श्लोक के माध्यम से अध्यायगत विवेच्य प्रकरण का निर्देश किया है। यथा प्रथम अध्याय के अन्त में इनका उपसंहार पद्य है -

तन्त्रप्रतिज्ञा संसारस्तन्निवृत्तिश्च संविदा
उद्देशो लक्षणं चैव तत्त्वानामिह कीर्तितम्।

पश्चात् वाचस्पति मिश्र को इससे प्रकरण विभाग करते समय लाभ हुआ है।

इस **न्यायवार्तिक** के रचयिता **आचार्य उद्योतकर** भारद्वाज गोत्रीय ब्राह्मण हैं। इन्हें पाशुपताचार्य भी कहा जाता रहा है। इनके देश के प्रसङ्ग में निश्चित रूप से कुछ कहना यद्यपि साक्ष्य के अभाव में सम्भव नहीं है, तथापि उत्तर भारत का मध्यदेश इनकी जन्मभूमि हो सकती है। ऐतिहासिकों ने इनका काल खृष्टीय षष्ठ शतक माना है। सुबन्धु की वासवदत्ता[2] में इनके उल्लेख से अपने समय में इनकी अधिक ख्याति की कल्पना की जा सकती है। यद्यपि भाष्य की ही इन्होंने व्याख्या की है, तथापि सर्वत्र भाष्य के साथ इनका मतैक्य नहीं है। यहाँ संशयसूत्र की व्याख्या प्रमाण है। भाष्य में संशय के पाँच प्रकार प्रतिपादित हैं और इन्होंने उसके त्रैविध्य का प्रतिपादन किया है। अतएव आगे चलकर दोनों के अलग-अलग अनुगामी हुए। जयन्तभट्ट की न्यायमञ्जरी में स्पष्ट उल्लिखित है कि वार्तिक के अनुगामी आचार्य कहलाए और भाष्य के अनुयायी प्रवर। तथापि गौतम द्वारा प्रवर्तित धारा के ही अनुव्रजन में दोनों की प्रवृत्ति रहने से एकधारा के ही दोनों सम्पोषक माने गये और एक ही सम्प्रदाय के संवर्धन में दोनों का प्रयास हुआ।

भाविवित्त

वादन्याय की विपञ्चितार्था व्याख्या में शान्तरक्षित ने भाविवित्त या भाविवेक की न्याय-भाष्य-व्याख्या का उल्लेख किया है। इन्होंने दिङ्नाग के मतों का खण्डन किया था। अतएव

---

१. यदक्षपादः प्रवरो मुनीनां शमाय शास्त्रं जगतो जगाद।
कुतार्किकज्ञाननिवृत्तिहेतुः करिष्यते तस्य मया निबन्धः।। (**न्यायवार्तिकमङ्गलाचरण**)

२. न्यायस्थितिमिवोद्योतकरस्वरूपाम् .. वासवदत्तां ददर्श।

धर्मकीर्ति ने वादन्याय में, शान्तरक्षित ने तत्त्वसंग्रह में तथा कमलशील ने तत्त्वसंग्रहपञ्जिका में आत्मवाद, क्षणभङ्गवाद तथा अवयविवाद आदि प्रकरणों में इनके मतों का खण्डन कर आचार्य दिङ्नाग की मान्यताओं का परिष्कार किया है। दुःख की बात है कि इनकी कृति (रचना) मातृका रूप में भी कहीं उपलब्ध नहीं है। इनका समय खृष्टीय षष्ठ शतक माना गया है। इन्हें विमर्शकों ने न्यायवार्त्तिककार का समसामयिक माना है।

शङ्कर या शङ्कर स्वामी

ज्ञानश्रीमित्रनिबन्धावली के क्षणभङ्गाध्याय में तथा ईश्वरसाधनदूषण-प्रकरण में नैयायिक शङ्कर का नाम एवं इनके मत मिलते हैं। ज्ञानश्रीमित्र ने न्यायदर्शन रूपवेदिका के धारक चार मुख्य स्तम्भों में सबसे पहले इनकी ही गिनती की है -

दुर्नीताश्रमवेदिकादृढतरस्तम्भानमून् शङ्कर-
न्यायालङ्करणत्रिलोचनवचस्पत्याह्वयान् हेलया।
उन्मूल्य क्षणभङ्ग एष विहितः।

ज्ञानश्रीमित्र के शिष्य रत्नकीर्ति ने स्थिरसिद्धिदूषण नामक निबन्ध में नैयायिक शङ्कर की स्थिरसिद्धि पर आक्षेप किया है। इससे पता चलता है कि स्थिरसिद्धि नामक इनकी कोई रचना अवश्य रही होगी, जो चिरकाल से लुप्त है। खृष्टीय सप्तम शतक के बौद्धाचार्य प्रज्ञाकर गुप्त तथा कर्णगोमिन ने प्रमाणवार्त्तिक की अपनी-अपनी व्याख्याओं में, जयन्तभट्ट ने न्यायमञ्जरी, में विद्यानन्द ने आप्तमीमांसा में, शान्तरक्षित ने तत्त्वसंग्रह में तथा वादिदेव सूरि ने स्याद्वादरत्नाकर में तथा उदयनाचार्य ने न्यायपरिशिष्ट में इनका स्पष्टतः उल्लेख किया है। इनका समय खृष्टीय षष्ठ शतक रहा होगा।

प्रीतिचन्द्र-प्रीतिचन्द्र नामक नैयायिक का विशेष परिचय उपलब्ध नहीं है। शान्तरक्षित ने वादन्याय की विपञ्चितार्था व्याख्या में इनका उल्लेख किया है। इन्हें दिङ्नाग का प्रतिपक्षी मानकर धर्मकीर्ति ने भी इनके मतों का खण्डन किया है।

भासर्वज्ञ-एक ऐसा समय आया जब स्वतन्त्र मौलिक चिन्तक के रूप में काश्मीर में आचार्य भासर्वज्ञ का प्रादुर्भाव हुआ। इनका समय खृष्टीय नवम शतक माना गया है।

इनकी कृति न्यायसार तथा उसकी स्वोपज्ञव्याख्या न्यायभूषण आज हम लोगों के समक्ष विद्यमान है। यद्यपि इन्होंने न्यायदर्शन की मूलधारा से कुछ पृथक् अपनी स्वतन्त्रधारा प्रवाहित की है। अतएव यहाँ उपमान को प्रमाण नहीं माना गया है। गुण से पृथक् कर्म पदार्थ अस्वीकृत है। छह हेत्वाभास तथा मुक्ति में नित्यसुख की अभिव्यक्ति यहाँ मानी गयी है। इन्होंने न्यायसूत्रकार पर भी कटाक्ष किया है। कहा है कि सूत्रकार के आदेश से पदार्थ अपना धर्म नहीं छोड़ देता है। यदि सूत्रकार का अविचारित वचन प्रमाण माना जाए तो परीक्षासूत्र व्यर्थ हो जाएगें। (न्यायभूषण पृ. ६०)। वैशेषिक दर्शन के साथ इनका कोई लगाव

नहीं रहा है। इन्होंने स्पष्ट कहा है कि न्यायशास्त्र की व्याख्या में मैं प्रवृत्त हूँ। अतः वैशेषिक के साथ मतभेद या विरोध मेरे लिए दोषकर नहीं है। (न्यायभूषण पृ. १६३) तथापि इनकी प्रसिद्धि अपने मौलिक चिन्तन के कारण अधिक हुई। आचार्य उदयन ने किरणावली में, श्रीवल्लभ ने न्यायलीलावती में, रत्नकीर्ति ने अपने अनेक निबन्धों में, राजशेखर सूरि ने षड्दर्शनसमुच्चय में तथा गुणरत्न सूरि ने तर्करहस्यदीपिका में इनका उल्लेख किया है। न्यायभूषण में धर्मकीर्ति के मत का खण्डन किया गया है तथा ज्ञानश्रीमित्र ने इनकी कृति का उल्लेख करके इनके मतों का खण्डन किया है। अतः खृष्टीय नवम शतक इनका समय सर्वथा प्रामाणिक माना जा सकता है। न्यायसार की अट्ठारह व्याख्याएँ लिखी गयीं जो इसकी विद्वत्प्रियता का प्रमाण है तथा इसकी व्याख्या की उपव्याख्याएँ भी हुईं। इनका यथोपलब्ध विवरण निम्न निर्दिष्ट है।

(१) न्यायभूषणम्, इसका नामान्तर संग्रहवार्तिक तथा सदर्थसंग्रह भी है। यह स्वोपज्ञ व्याख्या है तथा इसका कलेवर विशाल है। भूषणभूषणम् नाम से इसकी उपव्याख्या भी हुई जिसका उल्लेख वासुदेव सूरि की पदपंजिका में हुआ है। न्यायरत्न की द्युतिमालिका व्याख्या में भूषणप्रकाश नामक इसकी दूसरी उपव्याख्या भी उल्लिखित है। इसकी तीसरी उपव्याख्या पद्मनाभकृत भूषणविन्यास भी सुनी जाती है।

(२) वासुदेव सूरि की न्यायसारपदपंजिका पूना तथा त्रिवेन्द्रम् से प्रकाशित है। इसका समय खृष्टीय षोडशशतक का प्रारम्भ है। व्याख्याकार काश्मीर का निवासी है।

(३) खृष्टीय द्वादश शतक में अपरार्क देव ने न्यायमुक्तावली नामक व्याख्या का प्रणयन किया जो मद्रास से प्रकाशित है।

(४) सारङ्गभट्ट के पुत्र वादीन्द्रभट्ट के शिष्य राघवभट्ट ने त्रयोदश शतक में न्यायसार-विचार नामक व्याख्या की रचना की। डॉ. उमारमण झा ने जम्मू केन्द्रीय संस्कृत विद्यापीठ से इसका प्रकाशन किया है।

(५) महादेवाश्रम के शिष्य आनन्दानुभव ने खृष्टीय त्रयोदश शतक में न्यायकलानिधि नाम से इसकी व्याख्या लिखी, जो मद्रास से प्रकाशित है।

(६) कुमारपालचरित के प्रणेता जयसिंह सूरि ने न्यायतात्पर्यदीपिका नाम से इसकी व्याख्या का प्रणयन किया जो एशियाटिक सोसाइटी कलकत्ता से प्रकाशित है। इसके अतिरिक्त जयतीर्थप्रणीत

(७) न्यायसारटीका, विजयसिंह गणिकृत

(८) न्यायसारटीका, विद्यासागरकृत

(९) व्याख्यारत्न, रत्नपुरिभट्टारककृत

(१०) शिशुहितैषिणी तथा रामभद्रकृत

(११) न्यायाम्बुधिसोपान की मातृकाएँ उपलब्ध हैं। अन्तिम व्याख्या की मातृका अधिक संख्या में मिलती है। अन्य व्याख्याओं का सन्धान अभी अपेक्षित है।

वित्तोक-केवल ज्ञानश्रीमित्र ने नैयायिक वित्तोक की ईश्वरसाधक युक्तियों का उल्लेख एवं उसका खण्डन किया है। इनकी कोई कृति ज्ञात नहीं है। इनका समय खृष्टीय नवम शतक रहा होगा।

नरसिंह-रत्नकीर्तिनिबन्धावली में नैयायिक नरसिंह की ईश्वरसाधक युक्तियाँ पूर्वपक्ष रूप में उठायी गयी है तथा उसका खण्डन भी किया गया है। द्वितीय वाचस्पति मिश्र ने खण्डनोद्धार में इनका उल्लेख किया है। इनकी भी कोई कृति मिलती नहीं है। इनका समय खृष्टीय नवम शतक मानना होगा।

शतानन्द-ज्ञानश्रीमित्र ने ईश्वरसाधनदूषण-प्रकरण में शतानन्द का मत उद्धृत किया है। उक्त ग्रन्थ के सम्पादक ने कहा है कि इनका नाम ग्रन्थ की मातृका के हासिए पर उल्लिखित था। पाल सम्राट् के सभाकवि के रूप में प्रसिद्ध शतानन्द खृष्टीय नवम शतक के पूर्वार्द्ध में थे। संभव है कि इनका न्यायशास्त्र में भी असाधारण पाण्डित्य रहा होगा।

विश्वरूप-धर्मोत्तरप्रदीप में विश्वरूपाचार्य की न्यायभाष्य टीका का उल्लेख है।

न्यायमञ्जरी ग्रन्थिभङ्ग के रचयिता चक्रधर के गुरु शशाङ्कधर ने विश्वरूप की न्यायटीका पर व्याख्या लिखी थी- इसकी सूचना इस ग्रन्थिभंग से मिलती है। शशाङ्कधर भी इतिहास में बहुत परिचित नहीं हैं। आगमडम्बर नाटक में जयन्तभट्ट ने विश्वरूपाचार्य को महाविद्वान् कहा है। तार्किकरक्षा में वरदराज ने आदर के साथ इनका उल्लेख किया है। तात्पर्यविवरणपञ्जिका में अनिरुद्ध ने एक बार तथा न्यायविनिश्चयविवरण में वादिराज ने अनेक बार इनके मतों का उल्लेख किया है। इससे इनके वैदुष्य की ख्याति सिद्ध होती है। इनका समय नवम शतक का पूर्वार्द्ध है, जो काश्मीर नृपति शङ्करवर्मा का भी है। यह व्याख्या भी आजकल लुप्त ही है। अतएव इनको महानैयायिक जयन्तभट्ट का समसामयिक कहा जा सकता है।

भट्टसाहट-जयन्तभट्ट के आगमडम्बर नाटक में विश्वरूपाचार्य के साथ भट्टसाहट का उल्लेख हुआ है। नाम से लगता है कि ये काश्मीरी हैं। इनकी कोई कृति उपलब्ध नहीं है, किन्तु जयन्तभट्ट ने विश्वरूप के साथ इनका उल्लेख किया है। अतः ये खृ. नवम शतक में नैयायिक के रूप में अवश्य प्रसिद्ध रहे होंगे- ऐसी संभावना है। अन्यथा जयन्त जैसा प्रौढ नैयायिक द्वारा किसी का उल्लेख संभव नहीं है।

अध्ययन-आचार्य अध्ययन ने रुचिटीका नाम से न्यायभाष्य की व्याख्या लिखी थी। इसका सङ्केत धर्मोत्तरप्रदीप में मिलता है। षड्दर्शनसमुच्चय की गुणरत्नसूरिकृत व्याख्या में इनके अनुमानविषयक विशिष्ट मत का उद्धरण दिया गया है। प्रमाणवार्तिक की व्याख्या में कर्णकगोमी ने तथा सम्मतितर्क की व्याख्या में अभयदेव सूरि ने इनके सन्दर्भों का उल्लेख किया है। इनका समय प्रायः खृष्टीय दशम शतक होगा। दुर्वेकमिश्र के समय में इनकी व्याख्या उपलब्ध एवं प्रसिद्ध रही होगी। अतएव इन्होंने इसका उल्लेख किया है। आजकल दुर्भाग्यवश यह व्याख्या हम लोगों को अनुपलब्ध है।

अविद्धकर्ण-आचार्य अविद्धकर्ण ने न्यायभाष्य की तत्त्वटीका का प्रणयन किया था। तत्त्वसंग्रह में शान्तरक्षित ने इसके सन्दर्भ को पूर्वपक्ष रूप में उद्धृत कर खण्डन किया है। तत्त्वसंग्रह की पञ्जिका में कमलशील ने भी स्पष्टतः इसका उल्लेख किया है। यह ग्रन्थ सर्वथा अनुपलब्ध है। इनका समय भी तात्पर्याचार्य के काल से ही मिलता-जुलता मानना होगा।

न्यायमञ्जरीकार आचार्य त्रिलोचन

आचार्य उदयन से पहले न्यायभाष्य की अनेक व्याख्याएँ लिखी गयीं, जिनके सन्दर्भ इतस्ततः उपलब्ध होते हैं, किन्तु सम्पूर्णतः एक भी व्याख्या उपलब्ध नहीं है। सबके सब कालकवलित हो गयीं।

तात्पर्याचार्य वाचस्पति मिश्र के गुरु आचार्य त्रिलोचन ने न्यायमञ्जरी नाम की न्यायभाष्य की व्याख्या का प्रणयन किया। इसका संकेत तात्पर्यटीका में प्रत्यक्षलक्षणसूत्र की व्याख्या के उपसंहार में स्पष्ट रूप से मिलता है -

त्रिलोचनगुरून्नीतमार्गानुगमनोन्मुखैः।
यथामानं यथावस्तु व्याख्यातमिदमीदृशम्।।

इसके अतिरिक्त अनिरुद्धाचार्य की विवरणपञ्जिका में, भट्टराघव के न्यायसारविचार में, ज्ञानश्रीमित्रनिबन्धावली के ईश्वरवाददूषण-प्रकरण में तथा रत्नकीर्तिनिबन्धावली के क्षणभङ्गाध्याय में इस न्यायमञ्जरी का एवं नामनिर्देशपूर्वक इनकी मान्यताओं का पूर्वपक्ष के रूप में उल्लेख हुआ है। धर्मोत्तरप्रदीप में दुर्वेक मिश्र ने इनकी भाष्य-टीका से उद्धरण प्रस्तुत किया है। दुःख की बात है कि इसकी मातृका भी अनुपलब्ध है। इनका समय खृष्टीय नवम शतक का पूर्वार्द्ध है। यह न्यायमञ्जरी काश्मीराभिजन महानैयायिक जयन्तभट्ट के न्यायमञ्जरी नामक संग्रहग्रन्थ से भिन्न एवं प्राचीन न्यायभाष्य की व्याख्या है। इनकी एक और कृति रही, जो न्यायप्रकीर्णक नाम से प्रसिद्ध थी। आजकल वह सर्वथा अनुपलब्ध है[1]।

आचार्य जयन्त-आचार्य जयन्तभट्ट का असाधारण वैदुष्य चिरकाल से विख्यात है। इनकी प्रधानकृति न्यायमञ्जरी प्रकाशित है। यहाँ न्यायभाष्य को उपजीव्य मानकर न्यायसूत्रों की व्याख्या की गयी है। ग्रन्थ के उपसंहार में लेखक ने स्वयं कहा है -

"इत्येवं सूत्रकारागममनुसरतानुज्झता भाष्यभूमिम्"।

यह अवधेय है कि न्यायदर्शन के सिद्धान्तों के प्रतिपादन में अपेक्षित न्यायसूत्रों की ही यहाँ व्याख्या की गयी है सभी सूत्रों की नहीं। बारह आह्निकों में सम्पूर्ण ग्रन्थ विभक्त

---

१. **न्यायालङ्कार** की भूमिका पृ. १८।

हैं। छह आह्निकों में प्रमाण का, तीन आह्निकों में प्रमेय का और तीन आह्निकों में अवशिष्ट संशय आदि चौदह पदार्थों का विवेचन हुआ है। यहाँ प्रमुख प्रतिपक्षी बौद्धाचार्यों के मतों का सबल खण्डन हुआ है साथ ही न्याय-मतों को उज्ज्वल भी किया गया है। यद्यपि यहाँ मीमांसक आदि अन्य प्रतिपक्षियों के मतों का भी निराकरण हुआ है, तथापि प्रतिपक्षियों में प्रमुखता बौद्ध दार्शनिकों की ही रही है।

इतिहास की दृष्टि से इस ग्रन्थ का महत्त्व अधिक है। न्यायदर्शन के तत्काल प्रचलित दो प्रमुख धाराओं का परिचय केवल इसी में उपलब्ध है। एक आचार्यमत है, जिसके आदर्श हैं न्यायवार्तिककार तथा इनके अनुगामी हैं रुचिटीकाकार आचार्य अध्ययन आदि। और दूसरा है प्रवरमत, जिसने भाष्य का अनुसरण करके न्याय-सिद्धान्तों की व्याख्या की है। किसी व्यक्ति का नाम है प्रवर। प्रवर यहाँ अधिक उल्लिखित हुए हैं। इनका विशेष परिचय साधन के अभाव में अज्ञात है। न्यायमञ्जरी के व्याख्याकार चक्रधर के माध्यम से न्यायमञ्जरी में समागत इन दोनों सम्प्रदायों का सामान्य परिचय हमें मिलता है। आचार्य और प्रवर में परस्पर मतभेद रहा है, जिसके आधार पर दो सम्प्रदाय बन गये। इन मतभेदों का परिचय हमें इस न्यायमञ्जरी में ही विशेष रूप से मिलता है। इस बीसवीं शतक के प्रसिद्ध नैयायिक प्रो. के.सी. वरदाचारी ने इसकी सौरभ व्याख्या का प्रणयन किया है, जो मैसूर से प्रकाशित है।

सामग्रीकारणतावाद की तरह सामग्रीप्रामाण्यवाद तथा सर्वागमप्रामाण्यवाद का समर्थन इसकी दूसरी विशेषता है। इसे इनका मौलिक अवदान कहा जा सकता है।

इस न्यायमञ्जरी की प्रशंसा में लेखक ने स्वयं कहा है कि न्यायशस्त्ररूप औषधी के वन से यहाँ परम रस का संग्रह किया गया है अथवा आन्विक्षिकी विद्यारूप दूध से नवनीत निकाल कर रखा गया है[1]। वस्तुतः यहाँ विषयों की प्रतिपादन-शैली, उक्ति का वैचित्र्य, तर्क एवं प्रमाणों के प्रदर्शन का कौशल, भाषा की प्रांजलता तथा संग्रहणीय प्रासंगिक सूक्तियों का समावेश नीरस विषय को भी सरस बनाता है तथा पाठकों के हृदय को जीत लेता है। इन्होंने अपना परिचय 'नवीन वृत्तिकार' के रूप में दिया है तथा सदा शास्त्रचर्चा में विजयी होने के नाते अपने जयन्त नाम को अन्वर्थक कहा है[2]।

कादम्बरीकथासार में इनके पुत्र अभिनन्द ने इनके वैदुष्य के परिचय में एक सुन्दर पद्य प्रस्तुत किया है। जहाँ इनकी वाणी को सरस, अच्छे अलंकरणों से युक्त, प्रसाद मधुर तथा सुन्दर कहा है और इनका उल्लेख जगद्गुरु के रूप में किया है :-

---

१. न्यायौषधिवनेभ्योऽयमाहृतो परमो रसः।
इदमान्वीक्षिकी क्षीरात्रवनीतमिवोद्धृतम्।। (न्यायमञ्जरी आरम्भिक पद्य)

२. वादेष्वाप्तजयो जयन्त इति यः ख्यातः सतामग्रणीः।
अन्वर्थो नववृत्तिकार इति यं शंसन्ति नाम्ना बुधाः।। (न्यायमञ्जरी उपसंहार पद्य)

सरसाः सदलंकरणाः प्रसादमधुरा गिरः।
कान्तास्तातजयन्तस्य जयन्ति जगतां गुरोः।।

इनकी दो अन्य रचनाएँ न्यायकलिका तथा आगमडम्बर प्रकाशित हैं। वादिदेव सूरि ने इनकी प्रमाणपल्लव नामक कृति से सन्दर्भों का उद्धरण दिया है। अतः प्रमाणपल्लव नामक कोई ग्रन्थ इनका अवश्य रहा होगा, किन्तु इसके विषय में अधिक विवरण अन्यत्र कहीं भी उपलब्ध नहीं हैं।

इनका समय खृष्टीय नवम शतक है। इसमें अन्तः साक्ष्य भी उपलब्ध है। काश्मीर के राजा शङ्कर वर्मा को न्यायमञ्जरी में धर्मतत्त्वज्ञ और नीलाम्बर व्रत का प्रतिरोधक कहा गया है और उनका समय ऐतिहासिकों ने खृष्टीय नवम शतक माना है।

इनका वैयक्तिक परिचय भी सौभाग्य से उपलब्ध है। ये गौडदेशीय भारद्वाज गोत्र के ब्राह्मण थे। इनके पितामह कल्याण स्वामी ने सांग्रहणी नामक याग करके अपने योगक्षेम के लिए राजा से पुरस्कार के रूप में एक अभिजन गाँव प्राप्त किया था और वहीं निवास करने लगे थे। इनके पिता का नाम चन्द्र था और पुत्र अभिनन्द कादम्बरीकथासार के लेखक के रूप में प्रसिद्ध हुआ।

तात्पर्यटीकाकार वाचस्पतिमिश्र

मैथिल दार्शनिक **वाचस्पति मिश्र** ने न्यायवार्तिक की व्याख्या **तात्पर्यटीका** का प्रणयन किया है। अतः तात्पर्याचार्य नाम से भी पश्चात् इनकी प्रसिद्धि हुई। उदयनाचार्य ने परिशुद्धि में इनके प्रसङ्ग में कहा है कि इन्होंने अपने गुरु त्रिलोचनाचार्य से रसायन पाकर उद्योतकर की अतिवृद्धा वाणी को पुनरुज्जीवित करने का प्रयास किया है[1]। इन्होंने स्वयं भी मङ्गलाचरण में कहा है कि दुस्तर कुनिबन्धरूप पङ्क में फँसी हुई उद्योतरकर की अतिवृद्धा वाणी को उससे उद्धृत कर मैंने पुण्यार्जन की इच्छा की है[2]। तथा चतुर्थाध्याय के उपसंहार में कहा है कि तात्पर्यटीका एक ऐसी सरसी है जहाँ वाद ही (कमलदण्ड) मृणाल की तरह विशद है तथा इसमें जल्प की उर्मियाँ हैं। इस तात्पर्यटीका रूपी सरसी को पाकर आचार्य उद्योतकर पण्डितों के मानस-कमल को विकसित करने में समर्थ हैं। यहाँ पूर्वपक्षियों के अनेक निबन्धरूप बादल की पंक्तियाँ न्यायदर्शन की मान्यताओं को ढक रक्खी थीं। टीका ने उन बादलों को हटाकर सभी दिशाओं को निर्मल कर दिया। फलतः उद्योतकराचार्य की मान्यता के विषय में यह टीका दूसरी शरद् ऋतु की तरह प्रतीत हुई। दूषण-कण्टकों का

---

१. उद्योतकरकालो हि अमूषां यौवनं तच्च कालपरिपाकवशात् गलितमिव।
किं नामात्र त्रिलोचनगुरोः सकाशादुपदेशरसायनमासादितममूषां पुनर्नवी भावाय दीयत इति युज्यते। (**परिशुद्धि** १।१।१।)

२. इच्छामि किमपि पुण्यं दुस्तरकुनिबन्धपङ्कमग्नानाम्।
उद्योतकरगवीनामतिजरतीनां समुद्धारात्।।

परिहार तथा कुनिबन्ध रूप पंक का प्रक्षालन करके यह टीका उद्योतकर की वाणी का मार्गदर्शन करती है'[1]। इनकी असाधारण प्रतिभा, गम्भीर विचार तथा पाण्डित्यपूर्ण प्रतिपादन प्रत्येक दर्शन के क्षेत्र में देखा जाता है। न्याय के सिद्धान्तों पर बौद्धाचार्य धर्मकीर्ति के द्वारा किये गये आक्षेपों का इन्होंने मुख्य रूप से परिमार्जन-परिष्कार किया है। साथ ही वैभाषिक, सौत्रान्तिक, आर्हत, शाक्यभिक्षु दिगम्बर, संसारमोचक तथा शौद्धोदनि आदि नास्तिकों के मतों का भी उपपादनपूर्वक सप्रमाण निराकरण किया है। न्यायसूत्र के पाठ निर्धारण, संख्या एवं प्रकरण-निर्णय आदि सामयिक समस्या के समाधान में इन्होंने न्यायसूचीनिबन्ध का प्रणयन किया, जहाँ पद एवं अक्षर भी सूत्र के परिगणित हैं। जिज्ञासु अनुसन्धाता के लिये यह बहुत उपादेय है। इसके पहले न्यायदर्शन में प्रकरण का निर्धारण नहीं हुआ था तथा सूत्र का पाठ भी निश्चित नहीं था।

मीमांसा में विधिविवेक की व्याख्या न्यायकणिका तथा स्वतन्त्र प्रकरण ग्रन्थ तत्त्वबिन्दु, वेदान्त में शाङ्करभाष्य की व्याख्या भामती, सांख्य में सांख्यकारिका की व्याख्या सांख्यतत्त्वकौमुदी तथा योग में व्यासभाष्य की व्याख्या तत्त्ववैशारदी इनकी कृति के रूप में प्रसिद्ध है[2]। दुःख की बात है कि ब्रह्मसिद्धि की व्याख्या ब्रह्मतत्त्वसमीक्षा इनकी लुप्त हो गयी तथा वैशेषिक दर्शन की कोई व्याख्या या स्वतन्त्रकृति इनकी सुनी भी नहीं जाती है। वैशेषिक दर्शन में प्रवीणता का परिचय इनकी कृतियों में यत्र तत्र मिलता है। तात्पर्यटीका में स्थान-स्थान पर वैशेषिक का प्रभाव स्पष्टतः परिलक्षित होता है। अतः वैशेषिक शास्त्र के प्रति इनकी अनादर बुद्धि की कल्पना नहीं की जा सकती है।

इनके समक्ष यद्यपि अपने गुरु आचार्य त्रिलोचन की कृति न्यायमञ्जरी अवश्य रही होगी। तब उसकी व्याख्या नहीं करके उस मञ्जरी को ही पृष्ठभूमि में रखकर न्यायवार्तिक की व्याख्या इन्होंने क्यों की, यह एक सहज जिज्ञासा होती है, तथापि संभव है कि समसामयिक नैयायिकों के मतों के संग्रह के कारण अन्य व्याख्याओं की अपेक्षा अधिक गंभीर एवं विशाल इस न्यायवार्तिक की प्रसिद्धि उनको अपनी ओर आकृष्ट किया हो।

---

१. टीकामिमां वादमृणालदण्डां जल्पोर्मिमालां सरसीमवाप्य।
अध्यायमुद्योतकरः समर्थो विकासितुं सूरि मनोऽम्बुजानि।।
निवारितानेकनिबन्धमेघपंक्तिस्फुरन्निर्मलदिगृविशेषा।
टीकेयमुद्योतकरप्रसङ्गमातन्वती भाति शरद् द्वितीया।।
परिहृतदूषणकण्टकमपहृतकुनिबन्धपंकसम्पर्कम्।
उद्योतकरगवीनां मार्गं दर्शयति टीकेयेम्।।

२. भामती के अन्त में अपनी कृतियों का विवरण इन्होंने स्वयं दिया है जिनसे अर्जित पुण्य परमेश्वर को अर्पित किया है-
यन्न्यायकणिका तत्त्वसमीक्षातत्त्वबिन्दुभिः।
यन्न्यायसांख्ययोगानां वेदान्तानां निबन्धनैः।।
समं चैषं महत्पुण्यं तत्फलं पुष्कलं मया।
समर्पितमथैतेन प्रीयतां परमेश्वरः।। इति

इन्होंने सम्प्रदाय के अनुकूल सिद्धान्तों के संरक्षण में जागरूकता दिखायी है। इनका काल खृष्टीय नवम शतक का पूर्वार्द्ध निर्विवाद रूप से सिद्ध है। यद्यपि वार्तिक और तात्पर्यटीका में भी कई स्थलों पर मतैक्य नहीं[1] है, तथापि एक धारा के सम्पोषक होने के नाते दोनों में समन्वय अवश्य मानना होगा। इन्होंने अपनी तात्पर्यटीका के उपसंहार पद्य में प्रतिपक्षियों से प्रार्थना की है कि किसी की कीर्ति-नदी में व्यर्थ या मिथ्या वचन रूप धूल-मिट्टी डालकर उसे दूषित करने का प्रयास न करें[2]

अनिरुद्धाचार्य-(तात्पर्यविवरणपञ्जिका) भाष्य, वार्तिक और तात्पर्यटीका की संक्षिप्त व्याख्या है। इसके रचयिता आचार्य अनिरुद्ध हैं। इनका समय खृष्टीय नवम शतक का उत्तरार्ध या दशम शतक का पूर्वार्द्ध होना चाहिए। आचार्य उदयन ने इनकी प्रशंसा में कहा है कि विवरणकार के वचन जटिल होते हैं, अच्छी जानकारी रहने पर ही वह समझ में आता है- 'विवरणकाराणां संकुलानीव वचांसि, तदत्र निपुणेन प्रतिपत्त्रा भवितव्यम्'। यद्यपि इनके देश के विषय में, साक्ष्य के अभाव में, कुछ कहना कठिन है, तथापि इनके मैथिल होने की सम्भावना अधिक है। प्रथम अध्याय की व्याख्या नहीं रहने पर भी द्वितीय से पञ्चम अध्यायपर्यन्त अपूर्ण ही यह ग्रन्थ मिथिला संस्कृत विद्यापीठ दरभंगा से प्रकाशित है। यहाँ न्यायमञ्जरी के रचयिता तथा तात्पर्याचार्य वाचस्पति मिश्र के गुरु त्रिलोचनाचार्य, न्यायभाष्य के टीकाकार के रूप में विश्वरूपाचार्य तथा बौद्ध दार्शनिक धर्मोत्तराचार्य उल्लिखित हैं।

श्रीवत्साचार्य -श्रीवत्साचार्य का उल्लेख केवल इनके प्रतिपक्षी उदयन ने परिशुद्धि में दो तीन स्थलों पर किया है। अतः संभव है कि ये गौडदेश (वङ्गाल) के रहे होंगे और इनकी कोई कृति भी अवश्य रही होगी, जो आज लुप्त हो गयी है। सुनी जाती है कि 'न्यायलीलावती' नाम की कृति इनकी थी जो उपलब्ध नहीं है। श्रीवल्लभाचार्य की न्यायलीलावती तो वैशेषिक दर्शन के सिद्धान्तों का प्रतिपादक है और यह न्यायदर्शन के सोलह पदार्थों का प्रतिपादन करती है। विमर्शकों ने इन्हें उदयनाचार्य का गुरु या शिष्य माना है किन्तु वह संगत नहीं प्रतीत होता। व्यवहार में कोई भी गुरु या शिष्य अपने गुरु या शिष्य के मत का खण्डन नहीं करता है। आचार्य उदयन ने इनके मतों का खण्डन किया है। अतः इन दोनों में किसी भी प्रकार का पारस्परिक संबंध नहीं माना जा सकता है। इतना अवश्य सिद्ध है कि अपने समय में ये लब्धप्रतिष्ठ नैयायिक थे, अतएव उदयनाचार्य को इनके मतों का खण्डन करना आवश्यक प्रतीत हुआ।

---

१. डा. किशोरनाथ झा का निबन्ध **वार्तिकतात्पर्यटीकयोर्मतभेदः** वेंकटेश्वर विश्वविद्यालय शोध-पत्रिका १९६८ ई.।

२. क्रूराः कृतोऽञ्जलिरयं बलिरेष दत्तः
कायो मम प्रहरतात्र यथाभिलाषम्।
अभ्यर्थये वितथवाङ्मयपांसुवर्षै-
र्मा माविली कुरुत कीर्तिनदीः परेषाम्।।

सानातनि-यद्यपि सानातनि की कोई कृति उपलब्ध नहीं है तथापि आचार्य उदयन के द्वारा उनके लिए प्रौढ गौड नैयायिक विशेषण का प्रयोग करना ही उनके असाधारण वैदुष्य का परिचायक है। संभव है न्यायसूत्र पर इनकी कोई वृत्ति रही हो तथा ये खृष्टीय दशम शतक में लब्धप्रतिष्ठ रहे हों। सार्वभौम की तत्त्वचिन्तामणि टीकायें तथा जलेश्वर वाहिनीपति की कृति में प्रौढ गौड तार्किक इनको कहा गया है। उदयन की परिशुद्धि में, वर्धमान उपाध याय के तत्त्वबोध में, शङ्कर मिश्र के वादिविनोद में, द्वितीयवाचस्पति मिश्र के न्यायतत्त्वालोक में, जयराम न्यायपञ्चानन की सिद्धान्तमाला में तथा केशव मिश्र के गौतमीय सूत्रप्रकाश में इनका उल्लेख देखा जाता है। इन्होंने कथा के चार प्रभेद माना है। वितण्डा के लक्षण में जल्प की तरह वाद का भी तत्पद से परामर्श करके वितण्डा के दो प्रकार एवं उस तरह के अलग-अलग उदाहरण की संभावना इन्होंने की है। इसका खण्डन सभी मैथिल नैयायिकों ने किया है।

आचार्य उदयन

आचार्य उदयन की 'परिशुद्धि' तात्पर्यटीका की प्रौढ़ व्याख्या है। न्याय-निबन्धन इसका नामान्तर है। इसमें टीका की व्याख्या के व्याज से न्यायदर्शन के अनेक अपूर्व तत्त्वों का यथास्थान प्रतिपादन हुआ है। उदाहरण के लिए नव्यन्याय के मंगलवाद का बीज यहाँ देखा जा सकता है। वार्तिककार ने ग्रन्थ के आरम्भ में मङ्गलाचरण किया या नहीं इत्यादि विचार परिशुद्धि में हुआ है। प्रायः नव्यन्याय के सभी विषयों के बीज इनकी कृतियों में यत्र तत्र विकीर्ण है। यहाँ वैराग्य से भोगविमुखता विवक्षित है, रागाभाव नहीं। अपनी प्रतिभा के बल पर न्यायदर्शन के पदार्थों के निर्दुष्ट लक्षण भी यहाँ निर्दिष्ट हैं। आचार्य उदयन ने प्रज्ञाकर गुप्त ज्ञानश्रीमित्र तथा रत्नकीर्ति आदि बौद्धाचार्यों के मतों का नामनिर्देशपूर्वक सप्रमाण खण्डन किया है तथा तात्पर्यटीका पर प्रक्षिप्त धूलि का परिमार्जन कर उसको उज्ज्वल किया है। सम्प्रदाय की रक्षा हेतु सगोत्र श्रीवत्स एवं सानातनि के मतों का खण्डन भी यहाँ देखा जाता है।

आचार्य उदयन का समय खृष्टीय दशम शतक का अन्तिम चरण या एकादश शतक का प्रथम चरण मानना सङ्गत होगा। तात्पर्याचार्य वाचस्पति मिश्र के बाद ज्ञानश्रीमित्र एवं रत्नकीर्ति आदि बौद्धाचार्यों की स्थिति यदि खृष्टीय दशम शतक के पूर्वार्ध में मानी जाए तो उसके बाद ही आचार्य उदयन का काल मानना उचित प्रतीत होता है। इनके मैथिल होने में किसी को भी विवाद नहीं है। इनकी सात कृतियाँ न्याय तथा वैशेषिक में प्रसिद्ध हैं -

आत्मतत्त्वविवेक, न्यायकुसुमाञ्जलि - ये दोनों ही प्रकरण-ग्रन्थ यथाक्रम आत्मा और ईश्वर की सिद्धि में पर्यवसित हैं। न्यायपदार्थों के लक्षण इनकी लक्षणमाला में किये गये हैं और न्यायपरिशिष्ट या प्रबोधसिद्धि न्यायदर्शन के पंचम अध्याय की स्वतन्त्र व्याख्या है। किरणावली वैशेषिक के प्रशस्तपादभाष्य की व्याख्या है और लक्षणावली वैशेषिक पदार्थों का

लक्षणग्रन्थ है। सौभाग्य से इनकी सभी कृतियाँ प्रकाशित हैं। परिशुद्धि के मंगल तथा उपसंहार पद्यों से वाचस्पति मिश्र के प्रति इनका आदरातिशय स्पष्ट अभिव्यक्त होता है।

परिशुद्धि के मंगल तथा उपसंहार पद्यों से अधोलिखित पद्य दिए जा सकते हैं -

मातः सरस्वति पुनः पुनरेष नत्वा
बद्धाञ्जलिः किमपि विज्ञपयाम्यवेहि।
वाक् चेतसोर्मम तथा भव सावधाना
वाचस्पतेर्वचसि न स्खलतो यथैते।।

वाचस्पतेरुपरि तत्त्वविचारदक्षः
तात्पर्यशुद्धिमकरोदुदयाभिधानः
आशङ्कमान इव नाशमसौ स्वकीर्तेः
वाचस्पतिः पुनरिवोज्ज्वलयाम्बभूव।।

स्वच्छाः स्वभावशुचयोऽतिशयेन गुर्व्यो
दुर्बन्धदुर्धरदुराग्रहदुर्विभाव्याः।।
टीकागिरः विशद पारदविप्रुषो वा
येषां वशे ननु वशे जगदेव तेषाम्।।

आरम्भिक पाँच सूत्रों की परिशुद्धि एशियाटिक सोसाइटी कलकत्ता से बहुत पहले प्रकाशित हुई थी। पश्चात् प्रो. अनन्तलाल ठाकुर ने मिथिला संस्कृत विद्यापीठ दरभंगा से इसका सम्पादन कर प्रकाशन कराया जो प्रथम अध्याय मात्र है। अभी हाल में इण्डियन कौन्सिल ऑफ फिलोसौफिकल रिसर्च संस्था ने प्रो. ठाकुर से उनकी सम्पादित पाण्डुलिपि अधिगृहीत कर सम्पूर्ण 'चतुर्ग्रन्थिका' के शीघ्र प्रकाशन का भार उठाया है।

भाष्य, वार्तिक, तात्पर्य टीका और परिशुद्धि नैयायिकों में "चतुग्रन्थिका" नाम से परिचित है। द्वितीय वाचस्पति मिश्र ने न्यायतत्त्वालोक के आरम्भ में स्पष्टरूप से इस चतुर्ग्रन्थिका पद का व्यवहार किया है-

यदप्यतिपटीयसी जयति सा "चतुर्ग्रन्थिका"।

शङ्कर मिश्र ने भी चतुर्ग्रन्थी पद का व्यवहार किया है-

चतुर्ग्रन्थिग्रन्थानिह हि विमोक्तुं व्यवसितः।

यहाँ एक बात ध्यान देने योग्य है। न्यायभाष्य के समय से परिशुद्धि के समयपर्यन्त छह सात शताब्दियों तक बौद्ध एवं सनातन धर्मावलम्बियों में पारस्परिक सारस्वत प्रतिस्पर्धा

अपने उत्कर्ष पर रही। अतः इन दोनों के वैचारिक संघर्ष से दोनों ही दर्शनों की पर्याप्त श्रीवृद्धि हुई है। नागार्जुन ने न्यायसूत्रों में दोषों का प्रदर्शन किया। भाष्यकार वात्स्यायन ने उन दोषों का निराकरण कर अपनी मान्यता का परिष्कार कर उन्हें अधिक विकसित किया। पुनः बौद्धाचार्य दिङ्नाग ने प्रमाण-समुच्चय आदि की रचना कर भाष्यकार की मान्यता का खण्डन किया तो महा पाशुपताचार्य उद्योतकर ने न्यायवार्त्तिक में दिङ्नाग के आक्षेपों का परिमार्जन किया और अपनी मान्यता को आगे बढाया। यहाँ असङ्ग तथा वसुबन्धु आदि बौद्धाचार्यों के मत भी निराकृत हुए हैं। पुनः बौद्धाचार्य धर्मकीर्ति तथा शान्तरक्षित आदि ने प्रमाणवार्त्तिक, न्यायबिन्दु तथा तत्त्वसंग्रह आदि ग्रन्थों में उद्योतकर की मान्यता का खण्डन किया। धर्मोत्तराचार्य आदि ने भी इनकी सहायता की तो वाचस्पति मिश्र ने तात्पर्यटीका में इन लोगों को आड़े हाथ लिया और अपने मतों की रक्षा की। इससे शास्त्र में निखार आया। पुनः धर्मकीर्ति के मतों के संरक्षक ज्ञानश्रीमित्र तथा रत्नकीर्ति आदि ने अपनी निबन्धावलियों में न्याय मतों का निराकरण कर धर्मकीर्ति की मान्यता को प्रतिष्ठित करने का प्रयास किया। किन्तु नैयायिक मूर्धन्य आचार्य उदयन अपनी कृतियों में बौद्धों के सभी आक्षेपों का खण्डन और अपने सिद्धान्तों को परिष्कृत रूप में प्रस्तुत करने के प्रयास में पूर्ण सफल हुए। इसके बाद वैदेशिकों के आक्रमण से बौद्ध-परम्परा केन्द्रित रहने के कारण छिन्न-भिन्न हो गयी। सनातन धर्मावलम्बियों के सम्प्रदाय विकेन्द्रित रहने के कारण सुरक्षित तो रहा किन्तु प्रतिस्पर्धा के अभाव में पङ्गु हो गया। शास्त्र की अभिवृद्धि की दीर्घकालिक श्रृङ्खला टूट सी गयी, बढ़ती हुई शास्त्र की धारा एक मोड़ पर ठमक कर (स्थिर होकर) दूसरी दिशा में बहने लगी, जिसे हम नव्यन्याय के रूप में समृद्ध देखते हैं। आचार्य उदयन प्राच्य और नव्य न्याय के मध्य में उन दोनों की विभाजक रेखा पर विद्यमान हैं।

किसी ने कहा है कि जैसे व्याकरण में मुनित्रय का सम्मान है वैसे ही न्याय में आचार्य चतुष्टय-वात्स्यायन, उद्योतकर, वाचस्पति मिश्र और उदयन - का महत्त्व है। इनके वचनों में जिसका मन स्खलित नहीं है उस व्यक्ति के लिए निःश्रेयस का लाभ सुलभ है -

मुनित्रयं व्याकरणस्य जीवितं
चतुष्टयं न्यायनये तथैव।
एषां वाक्ष्वस्खलितं चेन्मनः स्यात्
निःश्रेयसं सुगमं नेतरेषाम्।।

दूसरी बात यह है कि जैसे वेदान्त की व्युत्पत्ति हेतु भामती की चतुःसूत्री का अध्ययन महत्त्वपूर्ण है वैसे ही न्याय में व्युत्पत्तिलाभ के लिए इसकी आरम्भिक त्रिसूत्री का अध्ययन भी प्रसिद्ध है। 'चतुर्ग्रन्थिका' की त्रिसूत्री का परिशीलन न्यायशास्त्र में व्यक्ति को अवश्य व्युत्पन्न कर देता है। प्रसिद्ध दार्शनिक शङ्कर मिश्र ने केवल इस त्रिसूत्री की परिशुद्धि पर ही व्याख्या लिखी है। वर्धमान उपाध्याय ने त्रिसूत्री की व्याख्या हेतु अन्वीक्षानयतत्त्वबोध में ९३ तालपत्रों का व्यय किया है।

अब बौद्धाचार्यों के स्थान पर प्राभाकर मत पूर्वपक्ष के रूप में उभरकर सामने आया। उन्हीं के साथ प्रतिस्पर्धा आरम्भ हुई। यद्यपि इसका बीज तात्पर्य टीका में अंकुरित हो गया था, शालिकनाथ के मत का निराकरण तात्पर्य टीका में हुआ है, तथापि उसकी स्पष्टता आचार्य उदयन की कृतियों में देखी गयी।

वेदान्ती विद्वान् ने भी यथावसर इस प्रतिस्पर्धा में प्राभाकरों का साथ दिया है। खण्डनखण्डखाद्य, चित्सुखी इसकी व्याख्या नयनप्रसादिनी, अद्वैतरत्नरक्षण आदि में न्याय सिद्धान्तों का यथासम्भव खण्डन किया गया है।

इनकी अन्य कृतियाँ

न्यायदर्शन के पंचम अध्याय पर स्वतन्त्र रूप से लिखी गयी इनकी वृत्ति परिशिष्ट या बोधसिद्धि नाम से परिचित एवं प्रकाशित है। इस पर वर्धमान उपाध्याय तथा वामेश्वरध्वज (दाक्षिणात्य नैयायिक) की व्याख्या प्रकाशित है। लक्षणमाला[1] लक्षणग्रन्थ की कोटि में आती है। न्यायदर्शन का प्राचीनतम लक्षणग्रन्थ इसे कहा जा सकता है। प्रकरण-ग्रन्थ के भी आदि लेखक इन्हीं को मानना होगा। इससे प्राचीन प्रकरण-ग्रन्थ न्यायदर्शन में उपलब्ध नहीं है। आत्मतत्त्वविवेक और न्यायकुसुमाञ्जलि इनके प्रकरण-ग्रन्थ अधिक प्रसिद्ध हुए। कुसुमाञ्जलि की व्याख्या एवं उपव्याख्या के निर्माण का नैरन्तर्य तथा पठन-पाठन की धारा में सदा और सर्वत्र विद्यमानता इसकी लोकप्रियता का प्रमाण है। इसके दो स्वरूप आज उपलब्ध हैं - एक स्वोपज्ञ व्याख्या से युक्त कारिका भाग, जिसे मूल कुसुमाञ्जलि कहते हैं और अपर केवल कारिका भाग। इस कारिका भाग पर हरिदास भट्टाचार्य की व्याख्या रहने से इसका नाम हरिदासी कुसुमाञ्जलि पड़ा। दोनों ही कुसुमाञ्जलि की व्याख्या तथा उपव्याख्या निरन्तर होती रही हैं। खृष्टीय द्वादश शताब्दी के वरदराज मिश्र से लेकर इस बीसवीं शताब्दी के उत्तमूरू वीर राघवाचार्य, डी.टी. ताताचार्य, पण्डित दुर्गाधर झा, आचार्य विश्वेश्वर तथा प्रो. नारायण मिश्र ने इसकी व्याख्या का प्रणयन किया है।

आचार्य उदयन समानतन्त्र वैशेषिक दर्शन से प्रभावित रहे हैं। इन्होंने न केवल प्रशस्तपादभाष्य की किरणावली नाम से प्रौढ़ व्याख्या का तथा लक्षणावली नामक स्वतन्त्र लक्षणग्रन्थ का प्रणयन किया है, अपितु इस दर्शन का प्रभाव न्यायदर्शन के ग्रन्थों में भी पर्याप्त परिलक्षित होता है।

वस्तुस्थिति तो यह है कि इनके समय में न्याय और वैशेषिक परस्पर पृथक् शास्त्र न रहकर एक हो गया। अतएव दोनों की मान्यताओं में परस्पर मिश्रण हो गया जो बराबर आज तक विद्यमान है।

---

१. यह लक्षणमाला बहुत दिनों तक सप्तपदार्थी के प्रणेता शिवादित्य मिश्र की कृति मानी जाती रही। इस शतक के उत्तरार्द्ध में प्रातः स्मरणीय धर्मदत्त (बच्चा) के शिष्य शशिनाथ झा विद्यावाचस्पति ने इसकी व्याख्या कर सबल युक्ति के आधार पर इसे आचार्य उदयन की रचना सिद्ध की है।

कालखण्ड में यदि न्यायदर्शन को विभक्त करना हो तो प्राचीन न्याय की धारा आचार्य उदयन में ही पर्यवसित होती है। क्योंकि नव्यन्याय के बीज का अंकुरण इनकी कृतियों में ही होने लगता है। यद्यपि इसके बाद भी आज तक प्राचीन न्याय की धारा प्रवाहित होती आ रही है। प्राचीन न्याय के ग्रन्थों की व्याख्या न्यायसूत्र की वृत्तियाँ बीसवीं शताब्दी में भी लिखी गयी हैं तथापि यहाँ उस व्याख्या धारा का ठहराव मानना होगा। इस ठहराव का कारण है अनुरूप प्रतिस्पर्धा का अभाव। बौद्ध महाविहारों के नष्ट होने से न्यायशास्त्र भी बुरी तरह प्रभावित हुआ है।

मूल कुसुमाञ्जलि की व्याख्या

समय	व्याख्याकार	एवं व्याख्या	उपलब्ध/अनुपलब्ध
(खृ. १२ श.)	जगद्गुरु	नाम अज्ञात	अनुपलब्ध
(")	वरदराज मिश्र	बोधिनी	उपलब्ध
(")	दिवाकर उपाध्याय	परिमल	अनुपलब्ध
(" १४ श.)	त्वन्त उपाध्याय	मकरन्द	"
(")	वर्धमान उपाध्याय	प्रकाश	उपलब्ध
	(इसकी रुचिदत्तकृत मकरन्द (१६ श.) तथा भगीरथ (मेघ) ठक्कुर (१६ श.) कृत जलद उपव्याख्या उपलब्ध है)		
(१५ श.)	रघुनाथ शिरोमणि	दीधिति	उपलब्ध
क (")	शङ्कर मिश्र	आमोद	उपलब्ध
ख (")	प्रभाकर उपाध्याय	नाम अज्ञात	अनुपलब्ध
(१६ श.)	राधामोहन गोस्वामी	नाम अज्ञात	अनुपलब्ध
(१७ श.)	गदाधर भट्टाचार्य	गादाधरी	उपलब्ध
(")	गुणानन्द विद्यावागीश	तात्पर्यविवेक	"
(")	गोपीनाथ मौनी	विलास	"
(")	गोकुलनाथ उपाध्याय	टिप्पणी	अनुपलब्ध
(")	त्रिलोचन न्याय पंचानन	नाम अज्ञात	"
(")	नारायण तीर्थ	"	"
(१६ श.)	गंगाधर कविराज कविरत्न	शोधना	
(")	कालीशङ्कर भट्टाचार्य		अनुप.
(")	महेशचन्द्र न्यायरत्न		"
(२० श.)	सोमशेखर शास्त्री	आमोद	

(")	उत्तमूरू वीर राघवाचार्य	विस्तरा	
(")	टी.डी. देवनाथाचार्य	.....	
	नैयायिक शिवचन्द्र पण्डित	नाम अज्ञात	
	पं. अम्बा प्रसाद शास्त्री	"	
	पं. नीलकण्ठ	"	
	पं. वामध्वज	"	
	सर्वतन्त्र स्वतन्त्र धर्मदत्त (बच्चा) झा		टिप्पणी
	पं. लक्ष्मीनाथ झा	"	
	तारानाथ तर्कतीर्थ		
	सतीन्द्रनाथ तर्कतीर्थ		
	पं. श्यामाकान्त तर्क पंचानन	बङ्गला अनुवाद	
	पं. रवि तीर्थ (C.K. RAJA का छद्म नाम)		अंग्रेजी अनुवाद
	पं. दुर्गाधर झा	हिन्दी अनुवाद	

हरिदासी कुसुमाञ्जलि के व्याख्याकार

१.	रामभद्र सार्वभौम	(१७ श.)
२.	रघुदेव भट्टाचार्य	(")
३.	जयराम न्याय पञ्चानन	(")
४.	रुद्रन्याय वाचस्पति	(१८ श.)
५.	चन्द्र नारायण भट्टाचार्य	(")
६.	चन्द्रकान्त तर्कालङ्कार	(१६ श.)
७.	शिवचन्द्र सार्वभौम	
८.	कामाख्यानाथ तर्कवागीश	(१६ श.)
६.	रामकृष्ण तर्कतीर्थ	सौरभ
	नारायण मिश्र	संस्कृत टीका

१०. ई.बी. कावेल तथा पारेख महाशय ने अंग्रेजी में अनुवाद किया

११. आचार्य विश्वेश्वर तथा डा. नारायण मिश्र ने हिन्दी में अनुवाद किया है।

आत्मतत्त्वविवेक के व्याख्याकार

१. दीधितिकार रघुनाथ शिरोमणि

२. कल्पलताकार शङ्कर मिश्र।

३. नारायण पण्डित
४. यज्ञपति उपाध्याय के पुत्र नरहरि उपाध्याय।
५. जलद व्याख्याकार भगीरथ ठक्कुर।
६. रहस्यकार मथुरानाथ।
७. गोविन्द भट्टाचार्य
८. विवरणकार गोकुलनाथ
९. पण्डित केदारनाथ त्रिपाठी ने हिन्दी में अनुवाद किया।

दीधिति की तीन उपव्याख्याएँ हुईं। गौड नैयायिक श्रीराम, गुणानन्द तथा गदाधर भट्टाचार्य ने लिखी और कल्पलता की एक उपव्याख्या रामानन्द तीर्थ ने लिखी। यह अवधेय है कि आत्मतत्त्वविवेक एवं न्यायकुसुमाञ्जलि दोनों ही लेखक की आरम्भिक काल की कृतियाँ हैं। बौद्धों के उच्छिन्न होने से आत्मतत्त्वविवेक का प्रयोजन उतना नहीं रहा अतएव उसका पठन-पाठन अवरुद्ध हो गया। किन्तु कुसुमाञ्जलि के तो अनेक पूर्वपक्षी रहे, अनेक विप्रतिपत्तियाँ थीं। अतएव इसके पठन-पाठन का प्रचार निरन्तर चलता रहा। यही कारण है कि कुसुमाञ्जलि की अधिक व्याख्याएँ उपलब्ध हैं और आत्मतत्त्वविवेक की अपेक्षाकृत कम।

यद्यपि श्रीहर्ष का खण्डनखण्डखाद्य वेदान्त का ग्रन्थ है तथापि उस ग्रन्थ का उल्लेख न्यायदर्शन के इतिहास में इसलिए आवश्यक है कि एक समय में यह ग्रन्थ नैयायिक के लिए अवश्य पठनीय माना गया था-नैयायिक शङ्कर मिश्र ने इस पर टीका भी लिखी है। न्यायदर्शन का वादशास्त्रत्व यहाँ पूर्ण विकसित हुआ है। रघुनाथ शिरोमणि तथा वर्धमान उपाध्याय जैसे प्रखर नैयायिक की टीका भी इस पर उपलब्ध है।

श्रीकर-नैयायिक श्रीकर की कोई कृति उपलब्ध नहीं है किन्तु नव्यन्याय के प्रवर्तक गङ्गेश ने इनका उल्लेख अपने तत्त्वचिन्तामणि में किया है। विज्ञानेश्वर ने याज्ञवल्क्य स्मृति की मिताक्षरा टीका में इनके मत को नामोल्लेख पूर्वक उद्धृत किया है। इससे धर्मशास्त्र में इनकी अभिज्ञता का साक्ष्य सिद्ध होता है। मुरारि मिश्र द्वितीय ने त्रिपादीनीतिनयन में, भवनाथ ने नयविवेक में इनके मत का उल्लेख किया है। इससे मीमांसा का वैदुष्य भी इनका प्रतीत होता है।

खृष्टीय एकादश शतक तथा द्वादश शतक के प्रसिद्ध लेखकों के द्वारा इनके उल्लेख से दशम शतक का उत्तरार्ध या एकादश शतक का पूर्वार्द्ध इनका समय निश्चित होता है। अपने समय में इनके वैदुष्य का प्रचार-प्रसार भी प्रमाणित होता है।

मैथिल विद्वान् न्याय और मीमांसा दोनों में अभिज्ञता रखते थे तथा न्याय और मीमांसा में निपुण विद्वान् ही धर्मशास्त्रीय विषयों पर लेखनी उठा सकता है। अतएव ऐसी धारणा बनती है कि आचार्य श्रीकर को न्याय, मीमांसा तथा धर्मशास्त्र में समान अधिकार रहा होगा।

वरदराज-खृष्टीय एकादश शतक के अन्तिम चरण में विद्यमान प्रसिद्ध नैयायिकों में वरदराज मिश्र की अधिक प्रसिद्धि हुई। इनकी दो प्रौढ़ कृतियाँ प्रकाशित हैं - तार्किकरक्षा और बोधिनी। तार्किकरक्षा न्यायदर्शन का संग्रहग्रन्थ है। सूत्र तथा भाष्य आदि में विस्तार से वर्णित विचारों का संक्षेप में निबद्ध करना संग्रह कहलाता है -

विस्तरेणोपदिष्टानामर्थानां सूत्रभाष्ययोः।
निबन्धो यः समासेन संग्रहं तं विदुर्बुधाः।।
(शार्ङ्गधरपद्धति में उपलब्ध)

न्यायदर्शन के सभी पदार्थों का यथापेक्षित साङ्गोपाङ्ग विचार यहाँ सङ्कलित है, अतः यह ग्रन्थ पूर्णतः उपादेय है। उदयनाचार्य से अत्यधिक प्रभावित होने के कारण यहाँ कुसुमाञ्जलि की शैली अपनायी गयी है। उसी की तरह कारिका और उसकी स्वोपज्ञ व्याख्या यहाँ भी की गयी है। पदार्थचिन्तन में तो उदयन का प्रभाव स्वाभाविक है, क्योंकि ये चतुर्ग्रन्थिका की धारा के ही संपोषक हैं। चिरकालिक प्रकाशन के कारण यह तार्किकरक्षा आजकल दुष्प्राप है। ज्ञानपूर्ण की लघुदीपिका तथा मल्लिनाथ की निष्कण्टका व्याख्या के साथ पण्डित-पत्रिका में तार्किकरक्षा का प्रकाशन इस शताब्दी के आरम्भ में हुआ था। चत्रिभट्टकृत तर्कसारसंग्रह अथवा तार्किकरक्षासारसंग्रहविवरणम् एवं रामेश्वरकृत सारसंग्रह व्याख्या के साथ इसका सम्पादन प्रो. ए.एल. ठाकुर ने किया है, जो मुद्रणाधीन है। यहाँ अनेक प्राचीन नैयायिकों के नाम एवं सिद्धान्त आदर के साथ उद्धृत हुए हैं। यथा जयन्त भट्ट, त्रिलोचनाचार्य, वाचस्पति मिश्र, न्यायभूषणकार भासर्वज्ञ तथा विश्वरूप आदि यहाँ उल्लिखित हैं। इनकी अन्य व्याख्याओं का विवरण भी मिलता है। हरिहर दीक्षित की सारसंग्रहविवृति, विनायक भट्ट की न्यायकौमुदी, नृसिंह ठक्कुर की प्रकाशिका, अनन्त भट्ट के पुत्र निधिनाथकृत व्याख्या, सरस्वती तीर्थकृत व्याख्या तथा सुन्दरराजकृत व्याख्या इसकी उपलब्ध है। विभिन्न मातृकागारों में इनकी पाण्डुलिपियाँ मिलती हैं।

आचार्य उदयन के प्रति इनके आदरातिशय का साक्ष्य प्रस्तुत करता है उनकी न्याय-कुसुमाञ्जलि पर लिखी गयी इनकी व्याख्या बोधिनी, जो ग्रन्थ के अभिप्राय के प्रकाशन में सर्वथा समर्थ है तथा भाषा सरल एवं सुबोध है। यह भी प्रौढ़ कृति है तथा सम्पूर्णतः प्रकाशित है।

नारायण सर्वज्ञ-खृष्टीय द्वादश शतक के नैयायिकों में नारायण सर्वज्ञ का नाम उल्लेख योग्य है। इनके मत का खण्डन श्रीहर्ष ने खण्डनखण्डखाद्य में तथा गङ्गेश उपाध्याय ने तत्त्वचिन्तामणि में की है। इन्होंने उदयनाचार्य के उपाधिलक्षण पर अपना विचार व्यक्त किया है, इससे प्रतीत होता है कि न्यायसूत्र या भाष्य की कोई व्याख्या इनकी रही हो या न्यायशास्त्र का प्रकरण या संग्रहग्रन्थ कोई इनका रहा हो। इनकी किसी कृति की सूचना भी नहीं मिलती है। शङ्कर मिश्र ने वैशेषिक सूत्रों की व्याख्या उपस्कार में सर्वज्ञ नाम से संभवतः इन्हीं के विचार का उल्लेख किया है।

रवीश्वर-रवीश्वर के विषय में विशेष कुछ जानकारी उपलब्ध नहीं है। तत्त्व-चिन्तामणि के मङ्गलवाद में 'अपरे तु' कहकर उठाये गये सन्दर्भ की व्याख्या के समय प्रगल्भ मिश्र ने इनका कण्ठतः उल्लेख किया है - 'रवीश्वरमतमुपन्यस्यति- अपरे तु इति'। न्यायसिद्धान्तदीप की व्याख्या में शेषानन्ताचार्य ने भी इसी प्रसंग में रवीश्वर का उल्लेख किया है। इनकी किसी कृति का संकेत कहीं भी नहीं मिलता है। इनका समय खृष्टीय द्वादश शतक रहा होगा, क्योंकि गङ्गेश ने इनका उल्लेख किया है। समय-निर्धारण के साथ इनके वैदुष्य की प्रसिद्धि का भी वह उल्लेख साक्षी है।

शशधर उपाध्याय

प्रसिद्ध मैथिल नैयायिक शशधर उपाध्याय ने न्यायसिद्धान्तदीप का प्रणयन किया है। ये दो भाई थे मणिधर और शशधर। इन दोनों की शास्त्रार्थकला तथा विद्वत्ता से प्रभावित होकर लोगों ने इन दोनों को सिंह और व्याघ्र कहना आरम्भ किया। व्याप्ति के सिंह-व्याघ्र लक्षण प्रसिद्ध हैं तथा आज भी पढ़ाये जाते हैं जो इनकी देन मानी जाती है। नव्यन्याय के प्रामाणिक इतिहासकार प्रो. दिनेश भट्टाचार्य इससे सहमत नहीं प्रतीत होते हैं। इनका कहना है कि सिंह-व्याघ्र लक्षण के अनेक व्याख्याकार हुए किसी ने इन दोनों भाई का नाम नहीं लिया है। अतः कोई अपरिचित प्राच्यदेशीय नैयायिक ही सिंह व व्याघ्र लक्षण के प्रणेता हैं।

न्यायसिद्धान्तदीप के आरम्भ में उसका परिचय देते समय कहा है कि प्रतिपक्षियों के सिद्धान्त रूप अन्धकार को नष्ट करके गौतम के मतों को यहाँ उज्ज्वल किया जा रहा है[1]। फलतः यहाँ वे ही विषय विचार के लिए परिगृहीत हैं जहाँ मीमांसकों के साथ नैयायिक का मतभेद रहा है। जैसे अन्धकारवाद, शक्तिवाद तथा मोक्षवाद आदि।

चूँकि कुसुमाञ्जलि की कारिका यहाँ उल्लिखित हुई है तथा तत्त्वचिन्तामणि में इनके मत का खण्डन किया गया है। अतः उदयन के पश्चात् और गंगेश के पूर्व खृष्टीय द्वादश शतक इनका समय मानना उचित प्रतीत होता है। इस ग्रन्थ के सम्पादक ने भूमिका में इनके पिता का नाम धरणीधराचार्य कहा है और एक भाई का नाम पृथिवीधर। शेषानन्ताचार्य की व्याख्या के साथ इसका सम्पादन-प्रकाशन हुआ है। डा. विमल कृष्ण मतिलाल महाशय ने इसका प्रकाशन एल.डी. शोध-संस्थान अहमदाबाद से किया है।

गुणरत्न सूरि (१५ श.), पक्षधर नाम से प्रसिद्ध जयदेव मिश्र (१५ श.) धर्मराजाध्वरि (१७ श.), अखण्डानन्द सरस्वती (१७ श.), यज्ञनारायण दीक्षित (१७ श.), देवराज पण्डित तथा विश्वनाथ पण्डित ने भी इसकी व्याख्या लिखी है, जो इसकी लोकप्रियता का परिचायक है।

---

१. ध्वंसितनरसिद्धान्तध्वान्तं गौतममतैकसिद्धान्तम्।
नत्वा नित्यमधीशं शशधरशर्मा प्रकाशयति।।

सोन्दल उपाध्याय-सोन्दल उपाध्याय अपने समय के नैयायिकों में अधिक विख्यात रहे हैं। तत्त्वचिन्तामणि में अनेक स्थलों पर इनका उल्लेख हुआ है। यद्यपि इनके विषय में अधिक जानकारी उपलब्ध नहीं है, न तो इनकी कोई कृति ही मिलती है तथापि इनका विचार इतना उत्तेजक रहा है कि परवर्ती नैयायिकों ने इनके मत पर अवश्य अपना विचार प्रस्तुत किया है तथा इन्हें नव्याः कहकर संबोधित किया है। व्यधिकरणधर्मावच्छिन्न प्रतियोगिता के अभाव का चिन्तन इनकी ही देन है। न्यायतत्त्वालोक में द्वितीय वाचस्पति मिश्र ने भी इनका उल्लेख किया है। इनका समय भी खृष्टीय द्वादश शतक ऐतिहासिकों ने माना है।

केशव मिश्र-मैथिल नैयायिकों में **केशवमिश्र** को सबसे अधिक प्रतिष्ठा मिली है। इनकी कृति **तर्कभाषा** इतना लोकप्रिय हुई कि प्रायः विश्व भर में चिरकाल से पठन-पाठन में विद्यमान है तथा तीस से अधिक इसकी व्याख्याएँ लिखी गयीं जो इसकी प्रसिद्धि तथा पठन-पाठन के सातत्य के साक्षी हैं। यह लक्षणग्रन्थ है। प्राचीन न्यायदर्शन के सभी स्वीकृत पदार्थों का लक्षण यहाँ किया गया है। यद्यपि ग्रन्थ छोटा तथा सरल है तथापि व्युत्पादक होने से अधिक लोकप्रिय हुआ। यहाँ न्याय और वैशेषिक को मिलाने का प्रयास किया गया है तथा आदर्श के रूप में उदयन को लिया गया है। उदयन के प्रति आदरातिशय के कारण जहाँ कहीं भी अवसर पाकर इनका उल्लेख इन्होंने किया है।

तर्कभाषा पर चूँकि वर्धमान उपाध्याय की सबसे प्राचीन व्याख्या उपलब्ध है। अतः इनका समय खृष्टीय द्वादश शतक ऐतिहासिकों ने कहा है। इनके व्याख्याकारों में दाक्षिणात्य विद्वान् अधिक हैं, मैथिल और गौड कम हैं। इनकी व्याख्याओं का विवरण यहाँ दिया जा रहा है -

	तर्कभाषा के व्याख्याकार		**इनकी व्याख्या का नाम**
१.	वर्धमान उपाध्याय	(खृ. १४ श.)	तर्कभाषाप्रकाश
२.	केशवभट्ट	(१५ श.)	तर्कदीपिका
३.	रामलिङ्ग पण्डित	(")	न्यायसंग्रह
४.	चन्निभट्ट	(१६ श.)	प्रकाशिका
५.	गोपीनाथ ठक्कुर	(१७ श.)	भावप्रकाशिका
६.	गणेश दीक्षित	(")	तत्त्वप्रबोधिनी
७.	मुरारि भट्ट	(")	नाम अज्ञात
८.	अग्निहोत्र सूरि	(")	तर्कोज्जीवनी
६.	विश्वनाथ भट्ट	(")	न्यायविलास
१०.	अखण्डानन्द सरस्वती	(")	नाम अज्ञात
११.	गौरीकान्त सार्वभौम	(")	भावार्थदीपिका या भावार्थ-विवरण

१२.	गुणरत्नमणि	(")	तर्कतरङ्गिणी
१३.	गोवर्धन मिश्र	(")	प्रकाश
१४.	नागेश भट्ट	(")	युक्तिमुक्तावली
१५.	नारायण भट्ट	(१८ श.)	नाम अज्ञात
१६.	वित्री भट्ट	(")	नाम अज्ञात
१७.	चन्द्रशेखर		उज्ज्वला
१८.	विष्णु भट्ट		निरुक्तिविवृति
१९.	नरहरि मिश्र	न्यायप्रकाशिका	
२०.	रूपल्ले वेंकट बुध	तर्कसार	
२१.	कौण्डिन्य दीक्षित	प्रकाशिका	
२२.	बलभद्र मिश्र	प्रकाशिका	
२३.	शुभ विजयगणि	वार्त्तिक	
२४.	नृसिंहराज	नाम अज्ञात	
२५.	नरसिंह मिश्र	न्यायप्रकाशिका	
२६.	विश्वकर्मा	न्यायप्रदीप	
२७.	भास्कर भट्ट	दर्पण	
२८.	रामभद्र तीर्थ	प्रकाश	
२९.	वागीश भट्ट	प्रसादिनी	
३०.	राम शास्त्री	वादकौस्तुभ	
३१.	काशीनाथ शास्त्री	नाम अज्ञात	
३२.	गङ्गाधर भट्ट	"	
३३.	विरूपाक्ष मिश्र	"	
३४.	श्रीकण्ठ	"	
३५.	हर्षरत्न	"	
३६.	माधव भट्ट	सारमञ्जरी	
३७.	पण्डित बदरीनाथ शुक्ल	हिन्दी व्याख्या	
३८.	डॉ. गजानन शास्त्री मुसलगाँवकर	"	
३९.	पं. तारिणीश झा	"	
४०.	आचार्य विश्वेश्वर	"	

इन व्याख्याओं में से वर्धमान की प्रकाश व्याख्या पर विख्यात नैयायिक रुचिदत्त तथा श्रीराम ने उपव्याख्या का प्रणयन किया है तथा गोपीनाथ ठक्कुर की भावप्रकाशिका पर अनन्तार्थ का न्यायविवेक तथा अज्ञातकर्तृक तर्कतिलक उपव्याख्याएँ उपलब्ध हैं।

यद्यपि न्यायशास्त्र के मर्मज्ञ अनेक केशव मिश्र मिथिला में हुए हैं तथापि उनमें प्राचीनतम यही हैं, जिनकी कृति तर्कभाषा प्रसिद्ध है। गौतमीय सूत्रप्रकाश के (न्यायसूत्रवृत्ति के) प्रणेता विश्वधर के पुत्र केशव मिश्र खृष्टीय षोडश शतक में विद्यमान थे। द्वैत-परिशिष्ट के प्रणेता धर्मशास्त्रकार द्वितीय वाचस्पति मिश्र के पौत्र ये दोनों अर्वाचीन हैं तथा अन्य भी इस नाम के अनेक नैयायिक मिथिला में यथासमय होते रहे हैं। प्रसिद्ध पाण्डित्य के कारण नाम रखने की प्रथा ही इसका मूल रहा है।

अभयतिलकाचार्य-लक्ष्मीतिलक जिनेश्वर के शिष्य अभयतिलक उपाध्याय ने खृष्टीय द्वादश शतक के पूर्वार्द्ध में न्यायालंकार का प्रणयन किया। इसे पञ्चप्रस्थानन्यायटीका भी कहते हैं। न्याय के सूत्र, भाष्य, वार्त्तिक, तात्पर्यटीका और परिशुद्धि यहाँ पञ्चप्रस्थान से अभिप्रेत है। पहले ही यहाँ कहा गया है कि इन्होंने श्री कण्ठाचार्य के टिप्पणक को पूरा करने का संकल्प लिया था। इसका संकेत व्याख्या के आरम्भ में इन्होंने किया है। अतः यह व्याख्या संक्षिप्त रहने पर भी सम्पूर्णतः उपलब्ध एवं उपादेय है। आश्चर्य की बात तो यह है कि लेखक ने जैन धर्मावलम्बी होकर भी न्याय सम्प्रदाय के अनुकूल व्याख्या की है। कहीं भी जैन धर्म या दर्शन का प्रभाव इस पर दृष्टिगोचर नहीं होता है - यह ग्रन्थ हाल ही में प्रो. अनन्तलाल ठाकुर द्वारा सम्पादित तथा बड़ौदा से प्रकाशित हुआ है।

खण्डनखण्डखाद्य की विद्यासागरी व्याख्या में इनका संकेत देखा जाता है। अतः आचार्य उदयन के बाद किन्तु श्रीहर्ष से पहले इनका समय निर्धारित किया जा सकता है। अतः इनकी स्थिति द्वादश शतक पूर्वार्ध में कही गयी है। गुणरत्न ने भी इनका उल्लेख किया है।

श्रीकण्ठाचार्य

नैयायिक श्रीकण्ठाचार्य रचित न्यायालंकार टिप्पणक नामक लघुग्रन्थ हाल ही में प्रो. अनन्तलाल ठाकुर द्वारा सम्पादित तथा एशियाटिक सोसाइटी कलकत्ता से प्रकाशित हुआ है। यह खृष्टीय त्रयोदश शतक की कृति है। इसमें उपर्युक्त पंचप्रस्थानों के गूढाशय को समझाया गया है। अतएव उपादेय है। किन्तु यह कुछ ही सूत्रों पर उपलब्ध है। यह पूरा नहीं हो सका। इसी योजना को समसामयिक नैयायिक अभयतिलकाचार्य ने अपने अलङ्कार में पूरा करने का प्रयास किया और इसमें सफलता भी पायी। षड्दर्शनसमुच्चय की व्याख्या में गुणरत्न सूरि ने उदयनाचार्य आदि प्रसिद्ध नैयायिकों के साथ इस श्रीकण्ठाचार्य का भी उल्लेख किया है। अतः अपने समय में इनके वैदुष्य की ख्याति आँकी जा सकती है।

दिवाकर उपाध्याय-खृष्टीय द्वादश शतक के मैथिल नैयायिक दिवाकर उपाध्याय ने न्यायनिबन्धोद्योत नाम से परिशुद्धि की व्याख्या का प्रणयन किया। न्यायनिबन्धपरिशुद्धि का पर्याय है अतएव उद्योत व्याख्या का नाम हुआ। इसकी मातृका एशियाटिक सोसाइटी कलकत्ता में उपलब्ध है। ईश्वरानुमानचिन्तामणि में गङ्गेश उपाध्याय ने तथा द्रव्य-

किरणावली में वर्धमान उपाध्याय ने इनकी चर्चा की है। द्वितीय वाचस्पति मिश्र ने न्यायतत्त्वालोक में (१/१/६ सूत्र की व्याख्या में) इस उद्योत का उल्लेख किया है। दार्शनिक प्रवर शङ्कर मिश्र ने त्रिसूत्रीनिबन्धव्याख्या में प्रकाश तथा दर्पण के साथ इसका भी आदर पूर्वक उल्लेख किया है।

प्रकाशदर्पणोद्योतकृद्भिर्व्याख्या कृतोज्ज्वला।
तथापि योजनामात्रमुद्दिश्यायं ममोद्यमः।।

इनका समय खृष्टीय त्रयोदश शतक है। कुसुमाञ्जलि की परिमल व्याख्या तथा किरणावली की विलास व्याख्या इनकी प्रसिद्ध है। दोनों ही अनुपलब्ध हैं। 'वङ्गे नव्यन्याय चर्चा' में प्रो. दिनेश भट्टाचार्य ने खण्डनखण्डखाद्य पर इनकी व्याख्या का उल्लेख किया है किन्तु यह भी अनुपलब्ध है। शब्दशक्तिप्रकाशिका के कारक प्रकरण में, प्रगल्भोपाध्याय की ईश्वरवाद व्याख्या में, तार्किकरक्षा की निष्कण्टका में इनकी कृतियों का उल्लेख हुआ है। शङ्कर मिश्र ने अपनी आमोद व्याख्या में त्वन्त उपाध्याय की मकरन्द, वर्धमान उपाध्याय की प्रकाश तथा इनकी परिमल व्याख्या का उल्लेख किया है -

'मकरन्दे प्रकाशे वा व्याख्या परिमलेऽथ वा' आदि उनके वचन मिलते हैं।

तरणि मिश्र-खृष्टीय द्वादश शतक के प्रसिद्ध मैथिल नैयायिकों में तरणि मिश्र का नाम उल्लेखनीय है। ये रत्नकोषकार के नाम से अधिक परिचित हैं। मणिकण्ठ मिश्र के न्यायरत्न में सानातनि के साथ इस रत्नकोष को उद्धृत किया गया है। वाचस्पति मिश्र द्वितीय ने न्यायरत्न की व्याख्या में तरणि मिश्र नाम से रत्नकोषकार का परिचय दिया है। कणादतर्कवागीश ने गङ्गेश उपाध्याय के पूर्ववर्ती वृत्तिकारों में इनका उल्लेख किया है। सूत्र की व्याख्या तथा प्रकरण-विभाग के विषय में इनके मतों के उल्लेख से प्रतीत होता है कि इन्होंने न्यायसूत्र की वृत्ति का प्रणयन किया होगा जो रत्नकोष नाम से प्रसिद्ध है। यह प्रकरण या संग्रह-ग्रन्थ नहीं हो सकता है। क्योंकि इन दोनों ही प्रकारों के ग्रन्थों की मर्यादा दूसरे प्रकार की होती है। तत्त्वचिन्तामणि में, न्यायतत्त्वालोक में तथा गौतमीय सूत्रप्रकाश में उद्धृत इनकी पंक्तियाँ न्यायसूत्र की वृत्ति जैसी ही प्रतीत होती हैं। इनका विशेष परिचय दरभंगा से प्रकाशित कविशेखर पुष्पाञ्जलि में प्रो. अनन्तलाल ठाकुर ने प्रस्तुत किया है।

न्यायभास्करकार

गङ्गेश उपाध्याय के पूर्ववर्ती नैयायिकों में अपने समय के यशस्वी विद्वान् न्यायभास्कर नाम के लुप्त ग्रन्थ के प्रणेता का यथार्थ नाम यद्यपि अज्ञात है, तथापि 'न्यायभास्कर' न्यायसूत्र की वृत्ति ही रही होगी-ऐसी धारणा विद्वानों की देखी जाती है। आजकल लुप्त रहने पर भी अपने समय में अवश्य विख्यात रही होगी-इसका प्रमाण उपलब्ध है। परवर्ती नैयायिक कणाद तर्कवागीश ने तत्त्वचिन्तामणि के अनुमान खण्ड की व्याख्या के सव्यभिचार प्रकरण में इनका स्पष्ट निर्देश किया है। अत एव गङ्गेश के पूर्ववर्ती

ये माने जाते हैं। अन्वीक्षानयतत्त्वबोध, न्यायतत्त्वालोक, न्यायरहस्य तथा गौतमीयसूत्रप्रकाश में क्रमशः वर्धमान उपाध्याय, द्वितीय वाचस्पति मिश्र, रामभद्र सार्वभौम तथा केशव मिश्र तर्काचार्य ने इनका उल्लेख किया है। दर्शन विभाग, कलकत्ता विश्वविद्यालय के अध्यापक डा. प्रबाल कुमार सेन ने जर्नल ऑफ इण्डियन फिलोसोफी शोध-पत्रिका में इस ग्रन्थ के विषय में शोधपूर्ण निबन्ध प्रस्तुत किया है। उदयनाचार्य के साथ इनका मतभेद रहा है - इसका संकेत इस निबन्ध में मिलता है।

मणिकण्ठ मिश्र

मणिकण्ठ मिश्र की कृति न्यायरत्न प्रसिद्ध है। द्वितीय वाचस्पति मिश्र ने इस पर व्याख्या लिखी है जो अप्रकाशित है तथा नृसिंह यज्वा की द्युतिमालिका व्याख्या के साथ इसका प्रकाशन मद्रास से हुआ है। तत्त्वचिन्तामणि में इनका उल्लेख मिलता है। अतः इनको द्वादश शतक के अन्तिम चरण का माना गया है। न्यायरत्न की पुष्पिका में लिखा हुआ है कि मणिकण्ठ किसी मैथिल राजा के धर्माधिकारी थे अतएव उनका मैथिल होना सिद्ध होता है।

मणिकण्ठ के इस न्यायरत्न में सानातनि और रत्नकोषकार तरणि मिश्र का उल्लेख हुआ है। अतः उन दोनों के परवर्ती और गणेश का पूर्ववर्ती इनको मानना होगा। इस दृष्टि से खृष्टीय त्रयोदश शतक का पूर्वार्ध इनका समय सिद्ध होता है। विद्वानों की धारणा है कि गङ्गेश उपाध्याय मणिकण्ठ मिश्र के न्यायरत्न से अधिक प्रभावित हैं।

गङ्गेश उपाध्याय के पूर्ववर्ती मैथिल नैयायिकों में प्रभाकर उपाध्याय जगद्गुरु तथा स्मृतिसार के प्रणेता हरिनाथ उपाध्याय का नाम भी यहाँ स्मरणीय है। यद्यपि इनकी कृतियाँ उपलब्ध नहीं हैं तथापि तत्त्वचिन्तामणि में बिना नाम-निर्देश का इनके मतों का उल्लेख मिलता है। तत्त्वचिन्तामणि की टीकाओं में इनके नाम-निर्देश के साथ मतों का आलोचन देखा जाता है। गौड नैयायिक प्रगल्भ मिश्र तथा मैथिल नैयायिक वर्धमान उपाध्याय ने प्रभाकर उपाध्याय के मतों की समीक्षा की है। प्रगल्भ मिश्र की व्याख्या में ही जगद्गुरु उल्लिखित हैं। गौड नैयायिक मथुरानाथ ने विधिवाद में हरिनाथ के नामोल्लेखपूर्वक मतों की समीक्षा की है। संभव है कि ये सभी गङ्गेश उपाध्याय के समसामयिक या वृद्ध समकालिक रहे हों और उस समय में अधिक प्रसिद्ध हों अतएव न तो इनका नाम लेना संभव होगा और न तो इनकी उपेक्षा करना ही। अतएव गङ्गेश ने मतों की चर्चा तो की है किन्तु नाम नहीं लिया है। पश्चात् भी इन सब की शिष्य-परम्परा रही होगी अतएव परवर्ती व्याख्याकारों ने नामनिर्देशपूर्वक इनके मतों का खण्डन-मण्डन किया है।

उपसंहार

खृष्ट पूर्वषष्ठ शतक से खृष्टीय द्वादश शतकपर्यन्त व्याख्या की परम्परा के अवलम्बन से न्यायशास्त्र का पर्याप्त विकास हुआ। मानना होगा कि शास्त्र के विकास में

प्रतिस्पर्धा का होना नितान्त आवश्यक है। जब तक बौद्ध दार्शनिक इसके प्रबल प्रतिपक्षी के रूप में विद्यमान रहे, तब तक इसका सुव्यवस्थित विकास होता रहा। दिङ्नाग, वसुबन्धु, धर्मकीर्ति, शान्तरक्षित, कमलशील, प्रज्ञाकर, ज्ञानश्रीमित्र तथा रत्नकीर्ति आदि बौद्ध आचार्यों का यथासमय योगदान अवश्य ही इस शास्त्र के विकास में सहायक रहा है। समानतन्त्र वैशेषिक दर्शन इसकी पृष्ठभूमि में विद्यमान था, अत एव यह सर्वदा अपने को सबल समझता रहा। उद्देश्य, लक्षण और परीक्षण रूप अपनी प्रक्रिया से पदार्थों का विवेचन यहाँ होता रहा है। फलतः संक्षेप से सूत्रों में उपनिबद्ध न्याय के प्रतिपाद्य चतुर्ग्रन्थिका न्यायालङ्कार, न्याय टिप्पणक आदि व्याख्या-परम्परा को पाकर पर्याप्त पल्लवित एवं पुष्पित हुए। तात्पर्यविवरण तथा न्यायमञ्जरी आदि का योगदान भी यहाँ उल्लेख योग्य है। व्याख्याकार मुख्यतः दो कार्य अवश्य करते रहे - नवीन तथ्य का उद्भावन और प्राचीन सिद्धान्त के साथ अपने उद्भावित तथ्य का सम्बन्ध-स्थापन या समन्वय। अतएव यह कहना सर्वथा निराधार होगा कि व्याख्याकार व्याख्येय के अभिप्राय-प्रकाशन की सीमा में ही आबद्ध रहते हैं, उनमें मौलिकता नहीं होती। व्याख्या-परम्परा से बोझिल शास्त्र का अवधारण-संधारण कठिन होने लगा। फलतः प्रकरणग्रन्थ, संग्रहग्रन्थ तथा लक्षणग्रन्थ के निर्माण की ओर विद्वानों की दृष्टि गयी और आत्मतत्त्वविवेक, न्यायकुसुमांजलि, लक्षणमाला, तार्किकरक्षा तथा न्यायसार आदि का प्रणयन हुआ। इनकी भी यथासमय प्रचुर व्याख्या एवं उपव्याख्याएँ हुईं, जिससे निरन्तर शास्त्र की अभिवृद्धि निर्बाध गति से होती रही। कृतज्ञता माननी होगी उन बौद्ध एवं जैन दार्शनिकों की, जिनकी कृतियों के माध्यम से अनेक अज्ञात या अल्पज्ञात नैयायिकों के नाम तथा सिद्धान्त से आज हम परिचित हो सके। इनकी कृतियों में पूर्वपक्ष के रूप में न्यायदर्शन से संबद्ध बहुत से ऐसे सन्दर्भ उपलब्ध हैं, जिनके संकलन से अपनी मान्यता में दृढता तथा टूटी हुई श्रृङ्खला के जुड़ने से इतिहास में पूर्णता आती है।

बौद्ध महाविहारों के नष्ट होने पर भारत से बौद्धाचार्यों के चले जाने से तथा राजनैतिक उत्थान-पतन से न्यायशास्त्र भी कम प्रभावित नहीं हुआ। आचार्य उदयन के प्रश्चात् प्रतिस्पर्धा के अभाव में शास्त्र की विकासधारा में अवरोध अवश्य आया फिर भी मन्थर गति से इसका विकास होता रहा। न्यायसिद्धान्तदीप, तार्किकरक्षा और न्यायरत्न आदि कृतियाँ इसके साक्षी हैं।

यद्यपि प्राचीन न्याय की परम्परा का अवसान आचार्य उदयन के समय में ही हो गया था। इनकी कृतियों में प्रायः नव्यन्याय के विवेच्य विषय तथा विवेचन सरणि यत्र तत्र बीजरूप में विकीर्ण हैं, तथापि नव्यन्याय का प्रवर्तक गङ्गेश उपाध्याय को ही माना गया है। इनकी तत्त्वचिन्तामणि ही प्रथम प्रकरण-ग्रन्थ है, जहाँ नव्यन्याय का क्रमबद्ध स्वरूप उपलब्ध है।

प्राचीन न्याय में हम दो धाराओं को देखते हैं - एक वैशेषिक दर्शन के साथ समन्वय करके चलता है और अपर इससे कटकर अपना स्वतन्त्र चिन्तन पर भरोसा रखता है।

प्रथम धारा प्रधान है। इसके मध्यमणि के रूप में विराजमान हैं आचार्य वाचस्पति मिश्र और अपर धारा के प्रवर्तक हैं आचार्य भासर्वज्ञ। इनके अनुगामी भी कम नहीं हुए हैं। इनके न्यायसार के अट्ठारह व्याख्याकारों की चर्चा आयी है तथा इनकी स्वोपज्ञ व्याख्या न्यायभूषण प्रौढतम कृति के रूप में विख्यात है। इसकी भी उपव्याख्याएँ हुई हैं। ऐतिहासिकों की दृष्टि में यह दूसरी धारा न्यायशास्त्र के मध्यकाल का अवदान है। फलतः प्राचीन न्याय, मध्यकालिक न्याय और नव्यन्याय के भेद से न्यायशास्त्र के इतिहास को तीन काल-खण्डों में विभक्त किया गया है।

यहाँ अवधेय है कि प्राचीन न्याय का चिन्तन प्रमेयपरक अधिक रहा, अतएव विचार के समय प्रमाण को भी उतना ही आनुपातिक भाग मिला, जितना प्रमेय एवं अन्य विवेच्य पदार्थों को। यहाँ चिन्तन के समय तर्क, प्रमाण, अन्वयव्यतिरेक तथा धर्मिग्राहक मान आदि का साधन के रूप में उपयोग हुआ है। अतः साधक प्रमाण के साथ बाधक प्रमाणाभाव पर भी दृष्टि रखनी पड़ी। यहाँ बौद्धाचार्यगण प्रमुख प्रतिस्पर्धी रहे, अतः अन्य प्रतिपक्षी सांख्य आदि का स्थान नगण्य रहा।

किन्तु नव्यन्याय की चिन्तनधारा दूसरी हो गयी। प्रमाणों के चिन्तन पर मुख्य रूप से आश्रित होने के कारण इस धारा में प्रमेय का विचार प्रायः उपेक्षित हो गया। अव्याप्ति तथा अतिव्याप्ति आदि दोषों के परिहारपूर्वक निर्दुष्ट लक्षण के परिष्कार की ओर उन्मुख इस धारा में विस्तार और तलप्रवेशिता अधिक हो गयी। यहाँ साङ्गोपाङ्ग तर्क ने अपना अधिकार जमा लिया। इस तर्क के खेल ने अपने समय में लोगों को इतना आकृष्ट किया कि शास्त्रान्तर की समसामयिक या परवर्ती कृतियाँ भी इस नव्यन्याय की विचार सरणि से पर्याप्त प्रभावित हुई। अलङ्कारशास्त्र का मूर्धन्य ग्रन्थ रसगङ्गाधर तथा अलङ्कार कौस्तुभ, नागेशभट्ट की कृति लघुमंजूषा तथा वेदान्त की अद्वैतसिद्धि आदि इसके साक्षी हैं। बौद्धों की अनुपस्थिति में प्राभाकर मीमांसकों के साथ इसकी प्रतिस्पर्धा हुई और पारस्परिक खण्डन-मण्डन से शास्त्रीय विवेचन में पर्याप्त निखार आया। यद्यपि अद्वैत वेदान्ती चित्सुखाचार्य तथा मधुसूदन सरस्वती प्रभृति ने भी नव्यन्याय के प्रतिपक्ष के रूप में अपनी आवाज उठायी तथापि उनमें प्रमुखता प्राभाकर मीमांसक की ही रही। मध्य में तो स्वगोत्र कलह से भी इसकी अभिवृद्धि हुई है। वटेश्वर सम्प्रदाय के अनुगामी यज्ञपति से यदि पक्षधर (जयदेव) मिश्र का मतभेद रहा तो वङ्गदेशीय रघुनाथ शिरोमणि भी पक्षधर के विरोधी हुए और रघुनाथ अपने गुरु वासुदेव सार्वभौम के साथ भी मतैक्य नहीं रख पाये।

केवल एक ही प्रमाणसूत्र को अवलम्बन करके इस तत्त्वचिन्तामणि का प्रणयन हुआ है। अतः प्रमाणों के ही साङ्गोपाङ्ग विवेचन में यह सीमाबद्ध है। तथापि प्रसंगतः अन्य सभी पदार्थों का विवेचन हुआ ही है। केवल प्रधानगौणभाव की दृष्टि रक्खी गयी है। अतएव चिन्तामणि का विभाग चार ही खण्डों में किया गया है- प्रत्यक्ष, अनुमान, उपमान और शब्द।

यद्यपि त्रयोदश शतक से नव्यन्याय की चिन्तन-धारा का प्रवाह पूर्ण वेग के साथ चलता रहा - इसमें किसी को भी सन्देह नहीं है तथापि प्राचीन न्याय की धारा सर्वथा सूख नहीं गयी। नव्यन्याय के धुरन्धर विद्वान् चतुर्दश शतक से इस बीसवीं शताब्दी तक न्यायसूत्र की वृत्ति के तथा स्वतन्त्र प्रकरण-ग्रन्थ आदि के प्रणयन के द्वारा उसका भी संवर्द्धन करते रहे हैं। लगता है कि प्राचीन न्याय से अपने को जोड़ कर इन लोगों ने एक विशेष प्रकार के गौरव का भी अनुभव किया है।

इसका प्रमाण आज न्यायसूत्र की लगभग चालीस वृत्तियों का सन्धान हम लोगों के समक्ष विद्यमान है, जिनमें कुछ लुप्त हैं, तो कुछ प्रकाशित भी हुए हैं, कुछ प्रकाशनाधीन हैं तो कुछ मातृकाओं में भी उपलब्ध हैं, यहाँ इनका विवरण यथाक्रम प्रस्तुत होगा।

न्यायसूत्र के वृत्तिकार

न्यायदर्शन की व्याख्या-धारा दो सरणियों का अवलम्बन करके प्रवाहित हुई है। एक धारा भाष्य तथा वार्त्तिक आदि के क्रम से चली। इसमें शास्त्र की विशालता एवं गंभीरता विद्यमान है। सम्प्रदायसंमत सिद्धान्तों का परिरक्षण तथा संवर्धन एवं प्रतिपक्षियों के आक्षेपों का निराकरण भी यथास्थान हुआ है। प्रसङ्गतः शास्त्रान्तर के सिद्धान्तों के संक्रमण से इसमें प्रचुर गुरुता आयी। भट्ट कुमारिल ने श्लोकवार्त्तिक के आरम्भ में कहा है कि अनेक शास्त्रों के सम्पर्क से शास्त्र में गुरुता आ जाती है -

मीमांसाख्या तु विद्येयं बहुविद्यान्तराश्रिता। १/१३

यहाँ मीमांसा पद शास्त्र मात्र का उपलक्षण है। इस धारा के माध्यम से सूत्र रूप में उपनिबद्ध शास्त्र का पूर्ण विकास हुआ, व्याख्याकारों ने सिद्धान्तों की एकवाक्यता तथा निर्दोषता के प्रतिपादन का स्तुत्य प्रयास किया और उसमें पूर्णतः सफलता भी पायी।

किन्तु मेधावी विद्वान् के लिए भी इन विपुल विचारों का समग्रतया आकलन करना दुष्कर होने लगा। फलतः सरलता की ओर विद्वानों का ध्यान गया और व्याख्या की दूसरी धारा अवतरित हुई। सूत्रों की वृत्तिरचना की परम्परा चल पड़ी। सूत्रार्थ के साथ संक्षेप में सिद्धान्तों का परिचय प्रस्तुत होने लगा। विचार में विस्तार तथा गहराई नहीं रही। किन्तु विशदता हेतु आवश्यक वक्तव्य की उपेक्षा भी नहीं की गयी। परिणामतः नपीतुली गुरुता बनी रही। प्रसङ्ग की सङ्गति, पूर्वापर सन्दर्भ की एकवाक्यता तथा सिद्धान्त की स्पष्टता एवं निर्दोषता पर पूर्ण ध्यान रक्खा गया। संक्षिप्त किन्तु परिपूर्ण व्याख्यान के कारण यह वृत्ति अधिक लोकप्रिय हुई। नव्यन्याय की धारा में उद्दाम प्रवाह के रहने पर भी वृत्तियों का प्रणयन होता रहा। अधिक वृत्तियाँ नव्य नैयायिकों के द्वारा ही प्रणीत हुई। आज न्यायसूत्र की लगभग चालिस वृत्तियाँ सुनी जाती हैं। इनका परिचय संक्षेप में यहाँ प्रस्तुत है। राजशेखर ने काव्यमीमांसा में सारकथा के विवरण के रूप में इस वृत्ति को परिभाषित किया है -

"सकलसारविवरणं वृत्तिः"[1]

१. न्यायसूत्र की प्राचीनतम वृत्ति के प्रणेता व्योमशिवाचार्य के गुरु हैं। इनका नाम अज्ञात है किन्तु इनकी कृति का संकेत प्रशस्तपादभाष्य की व्योमवती व्याख्या में मिलता है।[2] बङ्गाल में गुरु-परम्परा से आ रही चिरकाल की जनश्रुति भी इसका साक्षी है। आज इसकी मातृका भी कहीं उपलब्ध नहीं है। विमर्शकों ने इसका रचनाकाल खृष्टीय दशम शतक से पूर्व माना है।

२. इस समय के तुरत बाद उदयनाचार्य के पूर्ववर्ती प्रसिद्ध गौड नैयायिक सानातनि ने न्यायसूत्र की वृत्ति लिखी होगी - ऐसी कल्पना की जाती है। आचार्य उदयन की परिशुद्धि में कथा प्रकरण में 'प्रौढ गौड नैयायिक' विशेषण के साथ इनका उल्लेख हुआ है। इनके मत में कहा गया है कि जैसे प्रतिपक्ष की स्थापना के अभाव में जल्प वितण्डा में परिणत होता है, इसी तरह वाद भी प्रतिपक्ष की स्थापना के बिना वितण्डा कहला सकता है। फलतः इनके मत में कथा के चार भेद होते हैं - वाद, जल्प, वितण्डा और वादवितण्डा। इसे परवर्ती नैयायिकों ने नहीं माना है। नित्यसम और अनित्यसम जाति के लक्षण में क्रम विपर्यास को लेकर विचार करते समय अन्वीक्षानयतत्त्वबोध में वर्धमान उपाध्याय ने इनके मत का उल्लेख किया है। इससे भी पुष्ट होता है कि इनहोंने वृत्ति का प्रणयन किया होगा, जो आजकल लुप्त है। किन्तु अपने समय में कुछ दिनों तक वह अवश्य विख्यात थी। अन्यथा उदयन तथा वर्धमान जैसे प्रतिष्ठित नैयायिक इनका उल्लेख कभी न करते।

३. न्यायदर्शन के केवल पञ्चम अध्याय पर उदयनाचार्य की वृत्ति परिशिष्ट नाम से प्रसिद्ध है। बोधसिद्धि, प्रबोधसिद्धि तथा बोधशुद्धि आदि इसी का नामान्तर है। उपलब्ध वृत्तियों में यह प्राचीनतम है। एशियाटिक सोसाइटी कलकत्ता से बहुत पहले इसका प्रकाशन हुआ था। न्यायशास्त्र का व वादशास्त्र के रूप में पल्लवन यहाँ दर्शनीय है।

४. गङ्गेश उपाध्याय के पूर्ववर्ती नैयायिक तरणि मिश्र का रत्नकोष प्रायः वृत्ति ग्रन्थ ही रहा होगा। सूत्र की व्याख्या तथा प्रकरण विभाग के विषय में अनेक स्थलों पर इनके मतों के उल्लेख[3] से इसकी पुष्टि होती है।

५. तत्त्वचिन्तामणि के पूर्ववर्ती ग्रन्थ न्यायभास्कर का उल्लेख द्वितीय वाचस्पति मिश्र ने आदरपूर्वक न्यायतत्त्वालोक में किया है -

---

१. काव्यमीमांसा द्वितीय अध्याय शास्त्रनिर्देशप्रकरण।

२. न्यायालङ्कार की भूमिका पृ. २२ बड़ौदा प्रकाशन।

३. न्यायरत्न, तत्त्वचिन्तामणि, परिशुद्धिप्रकाश, न्यायतत्त्वालोक तथा गौतमीय सूत्रप्रकाश।

यदप्यति पटीयसी जयति सा चतुर्ग्रन्थिका।
तथा यदपि भास्करो यदपि तत्त्वबोधोऽधिकः।।

यह किसी वृत्ति का ही नाम रहा होगा। अन्वीक्षानयतत्त्वबोध नामक वृत्ति के साथ किसी वृत्ति में किसी चक्षुष्मान् वृत्तिकार के द्वारा इसका उल्लेख ही इसमें प्रमाण है।

६. गङ्गेश उपाध्याय और वासुदेव सार्वभौम के मध्यवर्ती न्यायलोचनकार का नाम अज्ञात है। अनुमान है कि खृष्टीय चतुर्दश शतक में किसी मैथिल नैयायिक ने उक्त ग्रन्थ का प्रणयन किया होगा। शङ्कर मिश्र के वादविनोद में, द्वितीय वाचस्पति मिश्र के न्यायतत्त्वालोक में तथा केशवमिश्र के गौतमीय सूत्रप्रकाश में इसका उल्लेख इसकी प्रसिद्धि का साक्षी है।
इन्होंने कदाचित् गङ्गेश उपाध्याय के मतों का खण्डन भी किया है। यह ग्रन्थ यद्यपि लुप्त है तथा ग्रन्थकार का यथार्थ नाम भी ज्ञात नहीं है, तथापि आलोचकों का कहना है कि न्यायलोचन वृत्तिग्रन्थ ही रहा होगा।

७. पालवंशीय बङ्गभूपाल के समसामयिक चरकसंहिता के प्रसिद्ध टीकाकार चक्रपाणिदत्त ने न्यायसूत्र की वृत्ति का प्रणयन किया था[1]।
इसकी उपलब्धि हेतु प्रयास अपेक्षित है।

८. खृष्टीय चतुर्दश शतक के उत्तरार्ध में लब्धप्रतिष्ठ नैयायिक वर्धमान उपाध्याय ने अन्वीक्षानयतत्त्वबोध नामक वृत्ति की रचना की। यह अंशतः अर्थात् पञ्चम अध्याय मात्र गङ्गानाथ झा केन्द्रीय संस्कृत विद्यापीठ इलाहाबाद से प्रकाशित है। आरम्भिक तीन सूत्रों की वृत्ति भी यहाँ मातृकागार में सुरक्षित है। शेष अंश सर्वथा अनुपलब्ध है। रामभद्र सार्वभौम के न्यायरहस्य से प्रतीत होता है कि अपने समय में यह वृत्ति पर्याप्त विख्यात रही होगी। वर्धमान की कृति में उनके पिता के ग्रन्थ चिन्तामणि का प्रभाव रहना स्वाभाविक है। यह तत्त्वबोध भी इससे अछूता नहीं है।

९. खृष्टीय पञ्चदश शतक में दाक्षिणात्य नैयायिक केशव भट्ट द्वारा प्रणीत न्यायसूत्रवृत्ति का विवरण मद्रास के राजकीय प्राच्य हस्तलेख संग्रहालय तथा पूना के भण्डारकर प्राच्य विद्या शोध संस्थान की हस्तलेख-सूची में मिलता है। प्रो. आर. तङ्गास्वामी ने इनके परिचय में कहा है कि ये लौगाक्षि के कुलजात अनन्तभट्ट के पुत्र थे[2]। इनका घराना ही पण्डितों का रहा है।

१०. इसी समय के प्रसिद्ध गौड नैयायिक रघुनाथ शिरोमणि के मातामह धर्मशास्त्रों के प्रणयन में प्रवीण यशस्वी नैयायिक शूलपाणि भट्टाचार्य ने उदयनाचार्य की तरह न्याय

---

१. बड़ौदा से प्रकाशित न्यायालंकार की भूमिका पृ. २२।
२. दर्शनमञ्जरी प१. १४८।

दर्शन के केवल पञ्चम अध्याय पर वृत्ति की रचना की है। जानकीनाथ भट्टाचार्य चूडामणि के आन्वीक्षिकीतत्त्वविवरण में इस वृत्ति के अनेक सन्दर्भ नाम-निर्देश के साथ उद्धृत हैं[1]।

११. खृष्टीय पञ्चदश शतक के प्रसिद्ध मैथिल नैयायिक द्वितीय वाचस्पति मिश्र ने न्यायतत्त्वालोक नाम से वृत्ति की रचना की। गङ्गानाथ झा केन्द्रीय संस्कृत विद्यापीठ इलाहाबाद से यह पूर्णतः प्रकाशित है। प्राचीन एवं नव्यन्याय के मध्य सेतुबन्ध की तरह समन्वय में संलग्न तथा दोनों ही सम्प्रदायों के सिद्धान्तों के संग्रह में तत्पर यह वृत्ति अधिक प्रौढ तथा अनेक दृष्टियों से उपादेय है।

१२. खृष्टीय षोडश शतक के प्रथम चरण में श्रीमान् नामक किसी नैयायिक ने न्यायसूत्र की वृत्ति लिखी थी, जो अनुपलब्ध है। यह श्रीमान् नैयायिक वरेण्य प्रगल्भ मिश्र के पुत्र बलभद्र मिश्र के गुरु थे। अतएव इनका गौड होना सम्भावित है।
बल्लालसेन के समय लिखी गयी किसी अज्ञातकर्तृक वैशेषिक ग्रन्थ में समाविष्ट पद्य[2] से इनका परिचय मिलता है।

१३. खृष्टीय षोडश शतक के प्रथम चरण में न्यायसिद्धान्तमञ्जरीकार जानकीनाथ भट्टाचार्य चूडामणि की न्यायसूत्रवृत्ति आन्वीक्षिकीतत्त्वविवरण नाम से प्रसिद्ध है। लगता है कि उदयन के न्यायपरिशिष्ट से प्रभावित होकर इन्होंने केवल पञ्चम अध्याय पर वृत्ति लिखी है[3]। सुना जाता है कि कलकत्ता विश्वविद्यालय के दर्शन विभाग के प्राध्यापक डा. प्रबाल कुमार सेन महोदय न्यायरहस्य के साथ इसके सम्पादन-प्रकाशन में संलग्न हैं।

१४. षोडश शतक के तृतीय चरण में जानकीनाथ भट्टाचार्य चूडामणि के पुत्र रामभद्र सार्वभौम ने न्यायदर्शन के आरम्भिक चार अध्यायों की वृत्ति लिखी[4] । यह न्याय-रहस्य नाम से प्रसिद्ध है। लगता है कि पिता के अपूर्ण कार्य को पुत्र ने पूरा किया है। यह वृत्ति सूत्रपाठ के प्रसङ्ग में अधिक जागरूक तथा कलेवर में समृद्ध है। इस पर अन्वीक्षानयतत्त्वबोध तथा न्यायभास्कर का प्रभाव अधिक है। विद्वानों की धारणा है कि विश्वनाथ सिद्धान्त पञ्चानन की प्रसिद्ध वृत्ति में इस वृत्ति में विषयों का पर्याप्त आहरण हुआ है। परवर्ती वृत्ति पर पूर्ववर्ती वृत्तिका प्रभाव स्वाभाविक है।

---

१. **वङ्गे नव्यन्यायचर्चा** पृ. ६३।
२. दुर्वारासमदृप्त-दुर्जनवचो वज्रानलेनाहताः
श्रीमद्गोतमनिर्मिता रसयुतास्ता भारतीवल्लयः।
येन प्रौढिविकल्पजालसलिलैरुज्जीविताः सन्ततं
जोयादद्भुतकीर्तिरुज्ज्वलगुणः श्रीमानसौ मे गुरुः।।
जर्नल आफ ओरिएन्टल रिसर्च इंस्टीट्यूट, बड़ोदा, भाग १४, पृ. ३३१, १९६४-६५ ई.
३. **वङ्गे नव्यन्यायचर्चा** पृष्ठ १०६-७
४. **वङ्गे नव्यन्यायचर्चा** पृष्ठ १२३

१५. षोडश शतक के तृतीय चरण में बङ्गाली नैयायिक पुण्डरीकाक्ष विद्यासागर ने न्यायसूत्र की वृत्ति का प्रणयन किया था। किन्तु यह मातृकागारों में भी उपलब्ध नहीं है। गौतमीय सूत्रप्रकाश के ईश्वरवाद प्रकरण में तथा वंशधर उपाध्याय की न्यायतत्त्वपरीक्षा के अवयविपरीक्षा-प्रकरण में इनका उल्लेख मिलता है। प्रो. दिनेश चन्द्र भट्टाचार्य ने इनको वासुदेव सार्वभौम का चचेरा भाई कहा है[1]। नवद्वीप के प्रसिद्ध नैयायिक के कुल में जन्म तथा अपनी सारस्वत साधना के बल से इन्होंने रघुनाथ शिरोमणि के समक्ष भी दिग्दिगन्त में ख्याति अर्जित की। अन्यथा मैथिल नैयायिकों के द्वारा इनका उल्लेख सम्भव नहीं था।

इनकी अनेक कृतियाँ उपलब्ध हैं। यथा दुर्गासप्तशती टीका, कातन्त्रप्रदीप, कातन्त्र परिशिष्ट, भट्टिकाव्य की व्याख्या कलापदीपिका, काव्यादर्श, काव्यालंकारसूत्र तथा काव्यप्रकाश की व्याख्या आदि। किन्तु खेद के साथ कहना पड़ता है कि इनकी न्यायसूत्रवृत्ति उपलब्ध नहीं है।

न्यायशास्त्र में इनके गम्भीर पाण्डित्य का परिचय हमें कातन्त्रप्रदीप में मिलता है। यहाँ इन्होंने अवसर पाकर अनेक स्थलों में न्याय के सूत्र एवं सिद्धान्तों का यथायथ प्रदर्शन किया है तथा गङ्गेश उपाध्याय के मत का कदाचित् खण्डन भी किया है। उपसर्ग की वाचकता को लेकर इन्होंने स्पष्ट कहा है कि प्र आदि का प्रकृष्ट अर्थ धातु से ही लक्षणा के माध्यम से ज्ञात होता है - गंगेश का यह मत ठीक नही हैं। विरुद्धार्थ के प्रतीति-स्थल में प्रादि उपसर्ग द्योतक होते हैं और अन्यत्र इनकी वाचकता माननी चाहिए -

'यत्तु प्रपचतीत्यत्र प्रकृष्टपचनस्य प्रतिष्ठत इत्यत्र गतेर्लक्षणया धातुत एव प्रतीतिरिति गङ्गेशेनोक्तं तत्तुच्छम्......................

तस्मात् - धात्वर्थस्य विरुद्धार्थः प्रादिभ्यो यत्र लक्ष्यते।
तत्रामी द्योतका ज्ञेया बुधैरन्यत्र वाचकाः ।। इति।।

१६. प्रसिद्ध नैयायिक वासुदेव सार्वभौम के पौत्र तथा शाण्डिल्य भक्तिसूत्र के भाष्यकार स्वप्नेश्वर ने न्यायतत्त्वनिकष नाम की वृत्ति का प्रणयन किया था[2]। अपने भक्तिसूत्र के भाष्य में इन्होंने इस न्यायतत्त्वनिकष की स्वयं चर्चा की है, किन्तु यह अनुपलब्ध है। सांख्यतत्त्वकौमुदी की इन्होंने प्रभाटीका का भी निर्माण किया है। इनका समय खृष्टीय षोडश शतक माना गया है।

१. वङ्गे नव्यन्यायचर्चा पृ. ५३-६०
२. बङ्गे नव्य न्यायचर्चा पृ. ४३

१७. इसी शतक में नव्यन्याय के प्रसिद्धतम विद्वान् मथुरानाथ भट्टाचार्य ने न्यायसूत्र की वृत्ति का प्रणयन किया। इसकी मातृका एशियाटिक सोसाइटी में सुरक्षित तथा उपलब्ध है[1]।

१८. इसी शतक के अन्तिम चरण में विश्वधर मिश्र के पुत्र मैथिल नैयायिक केशवमिश्र ने गौतमीयसूत्रप्रकाश नामक वृत्ति का प्रणयन किया, जो गङ्गानाथ झा केन्द्रीय संस्कृत विद्यापीठ इलाहाबाद से प्रकाशित है। यहाँ सूत्रपाठ का निर्धारण, प्रकरण-विभाग तथा प्रकरणगत सूत्रों की संख्या का निर्देश अध्याय के अन्त में परिकर श्लोकों में किया गया है, जो गवेषणा की दृष्टि से उपादेय है। यहाँ तात्पर्य टीका एवं परिशुद्धि से सार विषयों का आहरण तो हुआ है किन्तु सूत्रपाठ में न्यायसूचीनिबन्ध से इसका पूर्णतः मतभेद भी है। जयन्त भट्ट, न्यायभास्करकार, न्यायलोचन, तरणिमिश्र, विद्यासागर तथा सानातनि आदि तत्काल प्रसिद्ध नैयायिकों के मतों के संकलन से इसमें गुणाधान हुआ है। यहाँ इन्होंने अपनी अन्य दो कृतियों- तर्कताण्डव एवं निर्वाणमहार्णव का उल्लेख किया है, जो अनुपलब्ध है। यह केशव मिश्र तर्कभाषा के रचयिता केशवमिश्र से भिन्न एवं अर्वाचीन हैं।

१९. खृष्टीय सप्तदश शतक के पूर्वार्ध में विद्यानिवास भट्टाचार्य के पुत्र विश्वानाथ सिद्धान्त पञ्चानन की न्यायसूत्रवृत्ति सम्पूर्ण भारत में निरन्तर पठन-पाठन की धारा से सम्बद्ध है। इसके अनेक संस्करण प्रकाशित हो चुके हैं। यह वृत्ति सारबहुल अतः संक्षिप्त किन्तु सम्प्रदायसंमत सिद्धान्तों के प्रतिपादन में पूर्ण तत्पर है। इनकी दूसरी कृति न्यायालोक भी सुनी जाती है।[2]

२०. इसी सप्तदश शतक में महादेव भट्टाचार्य ने मितभाषिणी नाम से न्यायसूत्र की वृत्ति का प्रणयन किया था। प्रो. आर. तुङ्गा स्वामी ने दर्शनमञ्जरी में इसका उल्लेख[3] किया है। ये स्वयं प्रकाशतीर्थ के शिष्य तथा वागीश्वर और भागीरथी के पुत्र हैं।

२१. खृष्टीय अष्टादश शतक के पूर्वार्ध में विद्यमान बङ्गाली नैयायिक शिवरामवाचस्पति ने न्यायसूत्र की वृत्ति लिखी थी,[4] जो उपलब्ध नहीं है। इनका अधिक परिचय नहीं मिलता है। तथापि इतना ज्ञात है कि कृष्णचन्द्र के राज्यकाल में निर्दिष्ट विद्वानों में षड्दर्शनवित् शिवराम वाचस्पति का नाम देखा जाता है। इनके पुत्र हरिराम तर्क सिद्धान्त नैयायिक शङ्कर के पहले नवद्वीप में प्रधान नैयायिक रूप में विख्यात थे।

---

१. वङ्गे नव्यन्याय चर्चा पृ. १५३-६३ तथा **न्यायालङ्कार** की भूमिका पृ. २३।

२. वही पृ. २७६।

३. **दर्शनमञ्जरी** पृ. ३६।

४. **वङ्गे नव्यन्यायचर्चा** पृ. २०२-२०३।

२२. इसी समय के लब्धप्रतिष्ठ मैथिल नैयायिक वंशधर उपाध्याय ने न्यायतत्त्वपरीक्षा नामक वृत्ति की रचना[1] की। ये महामहोपाध्याय प्रसिद्ध दार्शनिक गोकुलनाथ के भगिनीपुत्र एवं शिष्य थे। मिथिला संस्कृत शोध संस्थान दरभंगा तथा के.एस.डी. संस्कृत विश्वविद्यालय में इसकी खण्डित मातृकाएँ उपलब्ध हैं। उन दोनों के मिलाने पर ग्रन्थ पूर्ण होने की संभावना है। इसके प्रकाशन से तथा प्रकाशित वृत्तियों के अध्ययन से न्यायसूत्र के मैथिलसम्मत पाठ का निश्चित अवधारण सम्भव है। वंशधर उपाध्याय का परिचय किसी इतिहास में उपलब्ध नहीं है। न तो इस वृत्ति का कहीं उल्लेख ही मिलता है।

२३. दाक्षिणात्य नैयायिक भट्टवागीश्वर की वृत्ति न्यायतात्पर्यदीपिका गङ्गानाथ झा केन्द्रीय संस्कृत विद्यापीठ इलाहाबाद से प्रकाशित है। वृत्तिकार का वैयक्तिक परिचय अज्ञात है। यहाँ भाष्य तथा वार्तिक से सार अंश का संकलन किया गया है, जो उपादेय है। लेखक ने स्वयं आरम्भ में कहा है -

अन्वीक्ष्यानुपदं भाष्यमप्यनुक्रम्य वार्तिकम्।
न्यायसूत्रार्थतात्पर्यदीपिकेयं विधास्यते।।

यहाँ अनेक भाष्यवाक्यों का सूत्ररूप में परिग्रह हुआ है। अतः सूत्रपाठ के प्रसङ्ग में यह अप्रामाणिक है।

२४. खृष्टीय अष्टादश शतक के तृतीय चरण में शान्तिपुर (बंगाल) के प्रसिद्ध नैयायिक राधामोहन गोस्वामी ने न्यायसूत्रविवरण का प्रणयन किया[2] था। बहुत पहले इसका प्रकाशन हुआ था। आज कल दुष्प्राप्य है। यहाँ चतुर्थ अध्याय के अन्त में एक सूत्र-"तत्त्वन्तु वादरायणात्" इन्होंने जोड़ दिया था, जो न तो न्याय सिद्धान्त के अनुरूप या अनुकूल है और न तो अन्य किसी नैयायिक ने इसे स्वीकारा है। यह वृत्ति स्वतन्त्र रीति से लिखी गयी है, सूत्रपाठ के प्रसंग में वृत्तिकार ने खूब मनमानी की है।

२५. इसी अष्टादश शतक में पूर्व बङ्गाल के इदिलपुर निवासी चन्द्रनारायण भट्टाचार्य ने न्यायसूत्र की वृत्ति लिखी। इसका संधान हमें प्रो. दिनेश चन्द्र भट्टाचार्य के माध्यम से मिलता है[3]। इनके द्वारा की गयी नव्यन्याय के पदार्थों की विवेचना अपने समय में अधिक प्रचलित हुई जो आज भी 'चान्द्री पत्रिका' नाम से विख्यात है।

---

१. न्यायालंकार की भूमिका पृ.२२
२. वंगे नव्यन्यायचर्चा पृ.२३७
३. वङ्गे नव्यन्यायचर्चा पृ. २४१-४६१ तथा दर्शनमञ्जरी पृ. ३७-३८।

२६. खृष्टीय उन्नीसवीं शताब्दी के प्रथम चरण में शब्दशक्तिप्रकाशिका के प्रसिद्ध व्याख्याकार कृष्णकान्त विद्यावागीश ने गौतमसूत्रसन्दीपनी नाम से वृत्ति का प्रणयन किया था। न्यायपरिचय की भूमिका में म.म. फणिभूषणतर्कवागीश महाशय ने इसका प्रथमतः उल्लेख[1] किया है। प्रो. दिनेश चन्द्र भट्टाचार्य ने इस वृत्ति की मातृका का संग्रह कर इसकी पुष्पिका से कुछ आवश्यक जानकारी का संकलन भी किया[2] है किन्तु आजकल यह वृत्ति अनुपलब्ध है।

२७. इसी शतक के लब्धप्रतिष्ठ नैयायिक गोलोकनाथ भट्टाचार्य के पुत्र शक्तिवाद के व्याख्याकार के रूप में विख्यात हरिनाथ भट्टाचार्य ने न्यायसूत्रवृत्ति का प्रणयन आरम्भ किया, जो पूर्ण नहीं हो सका[3] । प्रथमतः इन्होंने ही न्यायभाष्य का बङ्गला में अनुवाद किया था, जो अंशतः प्रकाशित भी हुआ। इनकी स्वतन्त्र कृति न्यायतत्त्वप्रबोधिनी न्यायदर्शन के निबन्धात्मक ग्रन्थ भी सुनी जाती है।

२८. भट्टपल्लि (भाटपारा) निवासी उन्नीसवीं शताब्दी के अन्तिम चरण में वर्तमान यदुराम सार्वभौम तथा राखाल दास न्यायरत्न के गुरु हलधर तर्कचूडामणि ने न्यायसूत्र की वृत्ति का निर्माण किया था, जो उपलब्ध नहीं है[4]।

दीनबन्धु मित्र की सुरधुनी काव्य में इसका उल्लेख मिलता है -

हलधर चूडामणि न्यायशास्त्रवित्।
न्यायेर टिप्पणी साधु याहार रचित।।

२९. इसी समय में बङ्गाली नैयायिक अन्नदाचरण तर्कचूडामणि ने कौमुदी नाम से न्यायसूत्र की वृत्ति का प्रणयन किया था। सम्भव है कि वाराणसी में इसकी मातृका उपलब्ध हो। इन्होंने अपने जीवन का अन्तिम भाग वाराणसी में बिताया था। न्यायसूत्रसार नामक इनकी अन्य कृति भी प्रसिद्ध है। इनके विषय में काशी की पाण्डित्य-परम्परा[5] में आचार्य बलदेव उपाध्याय ने पर्याप्त विवरण प्रस्तुत किया है।

३०. दर्शनमञ्जरी के अवलोकन से ज्ञात होता है कि इस बीसवीं शताब्दी में भी न्यायसूत्र की अनेक वृत्तियाँ लिखी गयीं तथा अधिकतर प्रकाशित भी हुईं[6]। आशुतोष तर्कभूषण की न्यायसूत्रवृत्ति कलकत्ता से प्रकाशित है।

---

१. न्यायपरिचय हिन्दी अनुवाद पृ. ५७।
२. वंगे नव्यन्यायचर्चा पृ. २१४.१६।
३. वही पृ. २२४-२५
४. वंगे नव्यन्यायचर्चा पृ. ३०५
५. काशी की पाण्डित्य-परम्परा पृ. ६३८-६४०।
६. दर्शनमञ्जरी पृ. ३८

३१. बम्बई से प्रकाशित हरप्रसाद स्वामी की रचना वैदिक वृत्ति नाम से परिचित है।
३२. हरदत्त शर्मा की न्यायसूत्रवृत्ति तत्त्वसुधालहरी लाहौर से प्रकाशित है।
३३. मैथिल नैयायिक महामहोपाध्याय बालकृष्णमिश्र की रचना न्यायतात्पर्यविवृति वाराणसी से प्रकाशित है किन्तु यह अपूर्ण है।
३४. दार्शनिक शंकर मिश्र के साक्षात् वंशधर पदवाक्यरत्नाकर के व्याख्याता यदुनाथ मिश्र ने न्यायसूत्र की वृत्ति का प्रणयन किया था, जो उनके घर में विद्यमान है। पदवाक्यरत्नाकर व्याख्या के सम्पादक पण्डित नन्दिनाथ मिश्र ने अपनी भूमिका में इसका संकेत किया है।
३५. निम्बार्कमतानुगामी मुकुन्द दास ने न्यायसूत्र की वृत्ति लिखी थी। इसका विवरण अवध मातृका-सूची में दिया गया है।
३६. प्रवादक नामक किसी नैयायिक ने न्यायसूत्र की वृत्ति लिखी थी, जो त्रिवेन्द्रम् मातृकागार में उपलब्ध है।
३७. अम्बाप्रसाद शास्त्री की न्यायसूत्रवृत्ति चौखम्बा संस्कृत ग्रन्थमाला वाराणसी से प्रकाशित है।
३८. कैलास चन्द्र शिरोमणि की न्यायसूत्रवृत्ति भाष्यच्छाया नाम से लिखी गयी, जो उपलब्ध नहीं है।[1]
३९. यादवानन्द की रत्नमाला न्यायसूत्र की वृत्ति है। इसकी पाण्डुलिपि बड़ौदा के हस्तलेखागार में उपलब्ध है।
४०. नव्यन्याय के विवेचनाकार के रूप में प्रसिद्ध नैयायिक गोलोकनाथ भट्टाचार्य के पौत्र तथा शक्तिवाद के व्याख्याकार हरिनाथ भट्टाचार्य के पुत्र सर्वेश्वर सार्वभौम ने न्याय-सूत्र की वृत्ति का प्रणयन किया था। किन्तु खेद के साथ यहाँ कहना पड़ता है कि न तो यह रचना कालजयी हुई और न ही इसका लेखक दीर्घायु हुआ[2]।

इस वृत्ति की लेखन-परम्परा खृष्टीय दशम शतक से प्रारम्भ होती है और बीसवीं शताब्दी तक चलती रही। षोडश शतक तथा इस विंशति शतक में अधिक वृत्तियाँ लिखी गयीं। आज हमारे समक्ष ग्यारह वृत्तियाँ प्रकाशित हैं। तीन चार वृत्तियाँ प्रकाशन की अपेक्षा में विद्यमान हैं तथा इसके अतिरिक्त पाँच सात वृत्तियाँ मातृकागारों में सुरक्षित हैं किन्तु सत्रह अट्ठारह वृत्तियाँ काल कवलित हो गयीं।

सबसे अधिक लगभग तेईस वृत्तियाँ बंगाल में लिखी गयीं, दश मिथिला में, दो दक्षिण प्रान्त में तथा चार-पाँच इस मध्यदेश में भी लिखी गयीं।

---

१. वंङ्गे नव्यन्यायचर्चा पृ.२८३
२. वंङ्गे नव्यन्यायचर्चा पृ.२२५

नव्यन्याय के चिन्तन का दिग्दर्शन

नव्यन्याय के प्रवर्तक महानैयायिक गङ्गेश उपाध्याय ने न्यायशास्त्रसम्मत प्रमाण-चतुष्टय का प्रत्यक्ष, अनुमान, उपमान और शब्द का विवेच्य विषय के रूप में अवलम्बन करके तत्त्वचिन्तामणि नामक ग्रन्थरत्न की रचना की, जो स्वभावतः चार भागों में विभक्त है। मङ्गलाचरण और मङ्गलवाद के अव्यवहित पश्चात् और विषयप्रस्तुति से पूर्व प्रामाण्यवाद के आरम्भ में यद्यपि इन्होंने स्वयं प्रतिज्ञा की है- "प्रमाण के आधार पर ही प्रत्येक पदार्थ व्यवस्थित अर्थात् उपपन्न होता है, अतः इस ग्रन्थ में वस्तुमात्र के व्यवस्थापक प्रमाणों का तत्त्व-विवेचन किया जा रहा है"। तथापि इस प्रमाण-विचार के अङ्गभूत संशय, अवयव, तर्क तथा हेत्वाभास आदि पदार्थों का भी विशद विवेचन यहाँ हुआ है। न केवल न्याय के ही पदार्थ यहाँ विवेचित हुए हैं, अपितु प्रसङ्ग आने पर वैशेषिक दर्शन के द्रव्य आदि सात पदार्थों का भी विशद एवं विस्तृत आलोचन हुआ है। मीमांसा के एवं विशेषकर उसके प्राभाकर सम्प्रदाय के पूर्वपक्ष के रूप में समागत सिद्धान्तों की सपरिष्कार प्रस्तुति भी यहाँ पुष्कल रूप में देखी जाती है। किन्तु विवेचन में प्रधानता न्यायशास्त्रसंमत प्रमाणों की ही है।

भाष्यकार आदि प्राचीन आचार्यों की व्याख्या-पद्धति से गङ्गेश उपाध्याय की विचार सरणि में कुछ भिन्नता है। अतः इनका चिन्तन नव्यन्याय पद से अभिहित हुआ। पदार्थों के लक्षण, इसमें सम्भावित दोषों के उपपादनपूर्वक निराकरण, एतदर्थ पदनिवेश या पद-त्याग के द्वारा परिष्कार, पारस्परिक सम्बन्ध, कार्यकारणभाव तथा प्रतिबध्य-प्रतिबन्धक आदि का विचार इस पद्धति में प्रधान रूप से पाया जाता है और वही इसकी नवीनता को सिद्ध करता है। इसी क्रम में प्रकारता, प्रकारिता विषयता, विषयिता विशेष्यता तथा विशेषणता आदि पारिभाषिक पदों के प्रयोग बाहुल्य से इसकी जटिलता प्रतीत होती है। विषयों का लक्षण तथा परीक्षण यदि प्राचीन न्याय में मिलता है तो लक्षण का लक्षण-परीक्षण एवं इसमें परिष्कार नव्यन्याय में देखा जाता है।

किसी का यह मत सर्वथा अमान्य है कि नव्यन्याय केवल युक्तिशास्त्र है, अध्यात्म विद्या नहीं। अध्यात्म विद्या के उपयोगी आत्मा आदि दार्शनिक पदार्थों का प्रसङ्गतः विशद आलोचन यथास्थान यहाँ दर्शनीय है। प्राचीन न्याय के विषयों का संग्रह करके नव्यन्याय अपनी दृष्टि से उन पर विचार करता है। अतः यह तत्त्वचिन्तामणि अध्यात्म विद्या का ही अङ्ग है। जो प्रयोजन न्यायविद्या का निर्दिष्ट है, वही नव्यन्याय का भी मानना होगा। अर्थात् ऐहिक अभ्युदय और अपवर्ग इसका भी प्रयोजन होता है। प्रामाण्यवाद की दीधिति इसका स्पष्ट सङ्केत करती है -

"फलवच्छास्त्रोपकरणत्वेन प्रयोजनवत्तामभिधेय संबन्धौ चाह"।

तत्त्वचिन्तामणि के प्रतिपाद्यों का विवरण पर्याप्त स्थान की अपेक्षा रखता है, अतः सीमित स्थान में नव्यन्याय की विचारसरणि के दिशाबोध एवं परवर्ती काल के नव्यन्याय के

विविध सम्प्रदायों के प्रतिनिधिभूत व्याख्याधाराओं का परिचय कुछ उदाहरणों के द्वारा यहाँ प्रस्तुत करना आवश्यक प्रतीत होता है।

१. मङ्गलवाद

प्रत्येक आस्तिक (शिष्ट) ग्रन्थकार ग्रन्थ के आरम्भ में मङ्गलाचरण करते आये हैं। तत्त्वचिन्तामणि में प्रतिपाद्य निर्देश के पहले गङ्गेश उपाध्याय ने न केवल स्वयं मङ्गलाचरण कर इस परम्परा का निर्वाह किया है, अपितु मङ्गल में प्रमाण तथा इसका प्रयोजन भी प्रदर्शित किया है। मङ्गल के प्रमाण तथा प्रयोजन के प्रसङ्ग में इतना विशद एवं विस्तृत विचार प्रायः अन्यत्र नहीं है।

प्राचीन नैयायिक के मत में ग्रन्थसमाप्ति का हेतु मङ्गल कहा गया है तथा विघ्नध्वंस उसका द्वार माना गया है। जहाँ किसी ग्रन्थ में मङ्गल के नहीं रहने पर ग्रन्थ की समाप्ति देखी जाती है, ऐसे स्थल में जन्मान्तर में किये गये मङ्गल की कल्पना की जाती है और जहाँ मङ्गल के रहने पर भी समाप्ति नहीं देखी जाती, उस स्थल में बलवत्तर विघ्न या विघ्न के प्राचुर्य की कल्पना होती है। इस तरह अन्वय एवं व्यतिरेक व्यभिचार के समाहित हो जाने पर विघ्नध्वंस के द्वारा ग्रन्थसमाप्ति के कारणरूप में मङ्गल का आचरण प्राचीन नैयायिकों के मत से उपपन्न होता है।

फलसाधनता के अंश में भ्रान्तिरहित-शिष्ट के अविगीत (अनिन्द्य) आचरण के विषय रूप में मान्य, मङ्गल कदापि निष्फल नहीं हो सकता है। अतः शिष्टों का आचार ही यहाँ प्रमाण रूप में मान्य है। यह शिष्टाचार इस विषयक लुप्तश्रुतिका अनुमापक है। अतः मङ्गल के वेद विहितत्व में किसी को न तो आपत्ति होनी चाहिए और न ही विचिकित्सा।

नवीन नैयायिक गङ्गेश उपाध्याय का इस प्रसंग में कहना है कि मङ्गलाचरण में प्रमाण तो वेद है किन्तु उसका प्रयोजन ग्रन्थ की समाप्ति नहीं केवल विघ्नध्वंस है। समाप्ति तो बुद्धि तथा प्रतिभा आदि कारण-कलाप से सम्भव है ही। जहाँ विघ्नबाधा से रहित व्यक्ति ग्रन्थ के आरम्भकाल में मङ्गलाचरण करता है, उस स्थल में भी विघ्न की आशङ्का से उस कृत्य के सार्थकत्व की उपपत्ति होती है। जैसे निष्पाप व्यक्ति भी पाप के सन्देह से प्रायश्चित्त करता हुआ देखा गया है। फलतः मङ्गलाचरणबोधक और शिष्टाचारानुमित लुप्त वेद की कल्पना में अप्रामाण्य की शङ्का नहीं करनी चाहिए।

२. प्रत्यक्ष प्रमा

प्राचीन नैयायिक तात्पर्याचार्य वाचस्पति मिश्र ने प्रत्यक्ष प्रमा का लक्षण करते हुए कहा है कि इन्द्रिय और विषय के सन्निकर्ष से उत्पन्न अव्यभिचारी अर्थात् यथार्थज्ञान प्रत्यक्ष है- "इन्द्रियार्थसन्निकर्षोत्पन्नमव्यभिचारी प्रत्यक्षम्"। न्यायसूत्रगत अव्यपदेश्य और व्यवसायात्मक पद क्रमशः निर्विकल्पक और सविकल्पक रूप उसके भेद के प्रदर्शक हैं।

नव्य नैयायिक को यह लक्षण मान्य नहीं है। इनकी दृष्टि में यहाँ अव्याप्ति और अतिव्याप्ति दोष विद्यमान हैं। ईश्वर के प्रत्यक्ष में इन्द्रिय और विषय का सन्निकर्षजन्यत्व

संभव नहीं है। किसी भी विषय की स्मृति तथा आत्मा की अनुमिति में मनस् रूप इन्द्रिय का विषय के साथ संयोग रूप इन्द्रियार्थसन्निकर्ष कारण होता ही है। अतः उक्त लक्षण की अतिव्याप्ति भी यहाँ विद्यमान है।

नव्यन्याय की दृष्टि में जिस ज्ञान का करण ज्ञान नहीं होता है, वही प्रत्यक्ष प्रमा है- "ज्ञानाकरणकं ज्ञानमिति तु वयम्"। इस लक्षण में उपर्युक्त दोष नहीं होते हैं। यद्यपि विशिष्ट प्रत्यक्ष के प्रति विशेषण का ज्ञान कारण होता है, किन्तु वह उसका करण नहीं होता है। अतः उक्त दोष की संभावना भी नहीं रहती है।

यद्यपि आचार्य उदयन की लक्षणावली में इस आशय का उपपादन उपलब्ध है - "ज्ञानकरणजन्यत्वरहितज्ञानत्वमपरोक्षत्वम्"। अतः उपर्युक्त लक्षण गङ्गेश का मौलिक नहीं माना जा सकता है। तथापि विवेचन की विशदता उनका मौलिक अवदान ही माना जाएगा।

३. प्रत्यक्ष प्रमाण

प्रत्यक्ष प्रमा के असाधारण कारण अर्थात् करण को प्रत्यक्ष प्रमाण माना गया है। यहाँ असाधारण कारण रूप करण के परिष्कार में प्राचीन और नवीन नैयायिकों का दृष्टिभेद आलोचनीय है। जिस कारण के अव्यवहित उत्तरकाल में कार्य की निष्पत्ति हो उसे प्राचीन नैयायिक 'करण' कहते हैं। अर्थतः चरम कारण करण के रूप में मान्य होता है। विषय और इन्द्रिय के सन्निकर्ष से प्रत्यक्ष प्रमा की उत्पत्ति देखकर उक्त सन्निकर्ष को ही उसका करण या प्रमाण माना गया। चूँकि प्रत्यक्ष प्रमा हान, उपादान और उपेक्षाबुद्धि का चरम कारण होती है अतः उसका भी प्रत्यक्ष प्रमाण के रूप में परिग्रह होता है। पुनश्च "चक्षुषा पश्यति" आदि प्रयोग देखकर करण अर्थ में तृतीया विभक्ति की उपपत्ति सिद्ध्यर्थ प्रत्यक्ष प्रमा के प्रयोजक चक्षुरादि इन्द्रिय को भी गौण रूप से प्रमाण माना गया है। किन्तु मुख्यतः उपर्युक्त सन्निकर्ष ही प्रत्यक्ष प्रमाण के रूप में इनका मान्य है। किन्तु नव्य नैयायिक की दृष्टि में प्रत्यक्ष प्रमाण मुख्य रूप से इन्द्रिय ही होता है। क्योंकि व्यापार से युक्त कारण को इन्होंने 'करण' माना है। चक्षुरादि इन्द्रिय ही उक्त सन्निकर्ष रूप व्यापार से युक्त होकर प्रत्यक्ष प्रमा का जनक होता है। उक्त सन्निकर्ष स्वयं व्यापार रूप है व्यापारवान् नहीं। इस मत के समर्थन में भर्तृहरि के वाक्यपदीय का वचन भी प्रमाण के रूप में उपलब्ध है -

> क्रियायाः परिनिष्पत्तिर्यद् व्यापारादनन्तरम्।
> विवक्ष्यते तदा तत्र करणं तत् प्रकीर्तितम्।।

४. अनुमान प्रमाण

इसी तरह प्राचीन नैयायिक की दृष्टि में अनुमिति का चरम कारण लिङ्गपरामर्श अनुमान है। न्यायवार्तिककार उद्योतकर ने स्पष्ट कहा है कि यद्यपि लिङ्गदर्शन, व्याप्तिस्मरण एवं लिङ्गपरामर्श आदि सभी अनुमान प्रमाण हो सकते हैं तथापि इनमें लिङ्गपरामर्श ही प्रधान है। क्योंकि अनुमिति का चरम कारण वही होता है। इस आशय

की प्रतिपादिका वार्तिक की पँक्ति इस प्रकार है-"वयन्तु पश्यामः सर्वमनुमानमनुमितेस्तन्नान्तरीयकत्वात्। प्रधानोपसर्जनता विवक्षायां लिङ्गपरामर्श इति न्याय्यम्। कः पुनरत्र न्यायः आनन्तर्यप्रतिपत्तिः। यस्माल्लिङ्गपरामर्शात् शेषार्थप्रतिपत्तिरिति। तस्माल्लिङ्गपरामर्शो न्याय्य इति स्मृतिर्न प्रधानम्"। (१।१।५)

यद्यपि परवर्तीकाल में प्राचीन नैयायिक आचार्य उदयन ने ज्ञायमान लिङ्ग को अनुमिति का करण अर्थात् अनुमान माना है, तथापि इसका तात्पर्य लिङ्गज्ञान में ही है। बाधक के नहीं रहने पर विशिष्टज्ञान की कारणता का ग्राहक प्रमाण ही विशेषणांश में भी कारणता का ज्ञान करा देता है। "अरुणया पिङ्गाक्ष्यैकहायन्या गवा सोमं क्रीणाति" आदि स्थल में जैसे तृतीया विभक्ति के द्वारा गो के विशेषणीभूत आरुण्य आदि में सोमक्रयणसाधनता सिद्ध होती है। इसी तरह लिङ्गविशिष्ट परामर्श में कारणता के ज्ञान रहने पर विषय विधया विशेषण लिङ्ग में भी कारणता का ज्ञान उपपन्न होता ही है।

अब लिङ्गज्ञान या ज्ञायमान लिङ्ग में अनुमिति की कारणता सिद्ध होने पर विनिगमना विरह से उभयत्र ही कारण्ता उपपन्न होती है। पुनश्च 'व्यापारवत् कारणं करणम्' इस लक्षण के अनुसार ज्ञान को व्यापार मानकर हेतु में व्यापारवत्व की सिद्धि से अनुमितिकरणता सिद्ध होती है और चरम व्यापार को करण मानने पर हेतुज्ञान में करणत्व उपपन्न होता है। इसका स्पष्ट उपपादन वरदराज ने तार्किकरक्षा में किया है। "लिङ्गपरामर्शोऽनुमानमित्याचार्यः"। यहाँ आचार्य से उदयन ही अभिप्रेत हैं। वर्धमान उपाध्याय की परिशुद्धिव्याख्याप्रकाश में (१।१।५) इसका समर्थन मिलता है।

अवधेय है कि केवल हेतु अनुमापक नहीं होता है अपितु हेतु विशेष में साध्यव्याप्यत्व के ज्ञात रहने पर पक्ष में साध्यव्याप्यत्वविशिष्ट हेतु के दर्शन से अनुमान होता है कि पक्ष साध्य से युक्त है। वह्निव्याप्यत्वविशिष्ट हेतु धूम के ज्ञान से पर्वत में वह्नि की अनुमिति होती है। इस दृष्टि से आचार्य उदयन ने ज्ञायमान लिङ्ग को अनुमिति का करण कहा है।

म.म. फणिभूषणतर्कवागीश ने १।१।५ सूत्र की टिप्पणी में कहा है कि प्रसङ्गान्तर में उपर्युक्त आशय का उल्लेख परिशुद्धि में स्वयं आचार्य उदयन ने किया है। फलतः सर्वत्र ज्ञायमान हेतु ही अनुमान के रूप में इस मत में भी मान्य नहीं है। अपितु प्रकृत हेतु ही प्रकृत अनुमान का मूल अवलम्बन है- इस तात्पर्य से उन्होंने ऐसा कहा है। अर्थात् अनुमान में हेतु की प्रधानता का ज्ञापन ही आचार्य उदयन का अभिप्रेत रहा होगा।

नव्य नैयायिक ने व्याप्तिज्ञान को अनुमान-अनुमिति का करण माना है। इनकी दृष्टि में लिङ्गपरामर्श व्यापार है और व्याप्तिज्ञान व्यापारवान्। तत्त्वचिन्तामणि के लिङ्गकारणता-प्रकरण के उपसंहार की पंक्ति कण्ठतः इसका प्रतिपादन करती है - "यत्तु व्यापाराभावात्र परामर्शः करणमिति तत् तथैव। किन्तु व्याप्तिज्ञानं करणं परामर्शो व्यापारः"। यद्यपि इन्होंने तत्त्वचिन्तामणि में अनुमिति प्रकरण के आरम्भ में लिङ्गपरामर्श को अनुमान कहकर परामृश्यमानलिङ्ग का खण्डन किया है - "तत्करणमनुमानम्। तच्च लिङ्गपरामर्शो न तु

परामृश्यमानं लिङ्गमिति वक्ष्यते"। तथापि संभव है कि यह पँक्ति प्राचीन मान्यता के निराकरण में लिखी होगी और अपना मत आगे सिद्धान्तः प्रदर्शित किया होगा। अतः नव्य मत में व्याप्तिज्ञान ही अनुमान है - इसका स्पष्ट संकेत लिङ्ग कारणता प्रकरण की पंक्ति से मिलता है।

परवर्ती नैयायिकों में पक्षधर, प्रसिद्ध जयदेव मिश्र तथा रघुनाथ शिरोमणि ने यथाक्रम अपने आलोक तथा दीधिति में गङ्गेश के मत का समर्थन किया है। किन्तु चिन्तामणि के प्राचीनतम व्याख्याकार यज्ञपति उपाध्याय ने यहाँ अपना स्वतन्त्र विचार प्रस्तुत किया है। इस मत में मन ही परामर्श के द्वारा अनुमान-अनुमिति का करण होता है। व्याप्तिज्ञान के समय सहचारदर्शन से लेकर पदार्थस्मरण तक जो विशेष्य, विशेषण तथा विशेषणान्तर आदि आते हैं, सबका विशिष्ट वैशिष्ट्यावगाहि ज्ञान के उत्पादन के पश्चात् अनुमिति होती है। यहाँ व्याप्तिज्ञान में कारणता नहीं आती है अपितु मनस् में वह सिद्ध होता है। परामर्श के पहले व्याप्तिज्ञान रहता ही नहीं है। यहाँ इसकी उपपादिका प्रभा व्याख्या की पंक्ति इस प्रकार है।[1]- "न चानुमितौ करणानुपपत्या सर्वत्रानुमितिपूर्वव्याप्तिज्ञानं तत्करणं कल्पनीयमिति वाच्यम्, उक्तस्थले बाधितत्वात्। तत्पूर्वं सर्वत्राबाधितस्य लिङ्गपरामर्शरूपसाधारणव्यापार द्वारा मनस एव तत्करणत्वाच्च। अत एव प्रमेय भाष्यवार्तिकटीकादौ मनोलक्षणावसरे (१/२/१६) स्मृत्यनुमित्यधिकरणत्वेन मनः साधितमिति"।

५. व्याप्तिग्रह के उपाय

प्राचीन नैयायिक ने भूयः सहचारदर्शन को व्याप्तिग्रह का उपाय अर्थात् कारण कहा है। अनेक अधिकरणों में साध्य और हेतु का अनेक बार सहचार-दर्शन व्याप्तिग्रह का जनक होता है। महानस, चत्वर, पर्वत तथा गोशाला आदि में वह्नि और धूम के अनेक बार सहचारदर्शन से धूम में वह्नि की व्याप्ति ज्ञात होती है।

नव्य नैयायिक ने यहाँ परिष्कार के द्वारा अनुपपत्ति तथा अव्याप्ति दोष देखकर व्यभिचारज्ञान के अभाव में सहन्गरदर्शन को (हेतु और साध्य के सहचारदर्शन को) व्याप्ति का ग्राहक माना है। सहचार का सकृत् या असकृत् दर्शन पर बल नहीं दिया है। व्यभिचाराभाव सहकृत सकृत् सहचारदर्शन भी व्याप्तिग्रह का जनक हो सकता है और असकृत् सहचारदर्शन के पश्चात् भी व्यभिचाराभाव का ज्ञान हो सकता है।

यहाँ व्यभिचारज्ञान के दो प्रकार कहे गये हैं- व्यभिचार का निश्चय और उसका सन्देह। जहाँ व्यभिचारनिश्चय की अनुकूल सामग्री नहीं रहेगी उस स्थल में व्यभिचारज्ञान के अभाव में व्याप्तिग्रह होगा। व्यभिचार का सन्देह भी दो तरह से सम्भावित है-उपाधि की शङ्का से और साधारण धर्म के ज्ञात होने से। इसकी निवृत्ति भी कदाचित् अनुकूल

१. यज्ञपति की प्रभाव्याख्यापरामर्शप्रकरण पृ. १०६
-बी. एन. प्रकाशन प्रो.जी. भट्टाचार्य सम्पादन।

तर्क से और कदाचित् व्यभिचार के कारणों के अभाव से होती है। इस व्यभिचार-शङ्का की निवृत्ति होने पर सहचारदर्शन से व्याप्तिग्रह हो जाता है।

प्राचीन मत में अव्याप्ति दोष यहाँ इस प्रकार होता है। भूयः सहचारदर्शन रहने पर भी व्यप्तिग्रह नहीं हो पाता है। शत या सहस्र पार्थिव वस्तुओं में लौह लेख्यत्व एवं पार्थिवत्व का सहचारदर्शन होता है किन्तु हीरक में पार्थिवत्व रहने पर भी लौह लेख्यत्व नहीं रहता है अतः उक्त लक्षण की अव्याप्ति स्पष्ट है। "यत्र यत्र पार्थिवत्वं तत्र तत्र लौहलेख्यत्वम्" का व्यभिचार अर्थात् अन्वय व्यभिचार यहाँ स्पष्ट है।

अपि च भूयः सहचार दर्शन की व्युत्पत्ति क्या होगी। "भूयांसि साध्यसाधन-सहचारदर्शनानि" या "भूयसां साध्यसाधनानां सहचारदर्शनम्" या "साध्यसाधनसहचारस्य भूयस्सु अधिकरणेषु दर्शनम्"?

प्रथम कल्प मानने पर भूयस्त्व दर्शन का विशेषण होता है अतः अनेक सहचारदर्शन अर्थ हुआ। व्याप्तिग्रह से पूर्व अनेक सहचारदर्शन नहीं रह पाएगा। आत्मसमेवत ज्ञान तथा इच्छा आदि योग्य विशेष गुणों का एक काल में उत्पत्ति नैयायिक या मीमांसक मानता नहीं है। एक ज्ञान की सामग्री अपर विजातीय ज्ञान का विरोधी होती है। दो विजातीय ज्ञान की सामग्री यदि एक काल में रहती है तो एक प्रबल और अपर दुर्बल होती है। जिस ज्ञान की सामग्री प्रबल होगी वह ज्ञान उत्पन्न होगा अपर नहीं उत्पन्न हो पाएगा। भिन्नविषयक विजातीयज्ञानों की सामग्री रहने पर परवर्ती ज्ञान की सामग्री बलवती होती है। 'घटवद् भूतलं' इस प्रत्यक्ष के सन्निकर्षादि घटित सामग्री और 'पर्वतो वह्निमान्' इस अनुमिति के परामर्शादि घटित सामग्री की एक काल में उपस्थिति से पर्वत में वह्नि की अनुमिति होगी भूतल में घट का प्रत्यक्ष नहीं होगा। किसी भी प्रकार से भूयः दर्शन-अनेक ज्ञान-एक काल में नहीं हो पाएगा।

दूसरा कल्प मानने पर साध्य और साधन के विशेषण रूप में भूयः पद यहाँ अभिहित होगा तब भूयः दर्शन ही व्याप्तिग्रह का कारण नहीं हो पाएगा। 'द्रव्यं पृथिवीवत्वात्' इस स्थल में साध्य और साधन एक ही व्यक्ति है और उक्त साध्य और साधन का सहचारज्ञान से व्याप्तिज्ञान उत्पन्न होगा, इस स्थिति में यहाँ साध्य और साधन का नानात्व ही अप्रसिद्ध होगा। फलतः नाना साध्य और साधन का सहचारदर्शन व्याप्तिग्रह के पहले असंभव होगा। यहाँ भी उक्त लक्षण का व्यतिरेक व्यभिचार स्पष्ट है। नाना सहचारदर्शन के अभाव में व्याप्तिग्रह होता है।

तीसरा कल्प मानने पर साध्य और साधन के सहचार के अधिकरण में नानात्व विशेषण होता है। जहाँ उक्त सहचार का अधिकरण एक ही है, उस स्थल में व्यतिरेक व्यभिचार स्पष्टतः होगा ही। जैसे 'एतद् घटवृत्तिरूपवान् एतद्घटवृत्तिरसात्' इस अनुमान में एक ही घट को आश्रय करके सहचारदर्शन से व्याप्तिग्रह होता है। फलतः भूयः दर्शन किसी तरह से भी व्याप्ति का ग्राहक नहीं हो पाता है।

६. व्याप्ति का लक्षण

केवलान्वयी ग्रन्थ की दीधिति व्याख्या के उपसंहार में महानैयायिक रघुनाथ शिरोमणि ने कहा है कि साध्याभाववद् वृत्तित्व अथवा साध्यवदन्यावृत्तित्व ही व्याप्ति का लक्षण सङ्गत एवं मान्य है। इसका ज्ञान ही अनुमिति का करण होता है। केवलान्वयि साध्यक स्थल में इस लक्षण की अनुपपत्ति दिखाकर नैयायिकवृन्द ने व्याप्ति का सिद्धान्त लक्षण दूसरा माना है। किन्तु चूँकि इनकी दृष्टि में केवलान्वयी अनुमान ही नहीं मान्य है, अतः यह लक्षण सर्वथा निर्दुष्ट होता है। दूसरी बात यह है कि लाघव के बल पर भी यह लक्षण अधिक उपयुक्त है।

तत्त्वचिन्तामणिकार गङ्गेश उपाध्याय ने व्याप्ति का जो हेतु व्यापक साध्य सामानाधिकरण्य रूप सिद्धान्तलक्षण प्रस्तुत किया है इसमें गौरव होता है।

धूम एवं आलोक आदि अनेक हेतुओं से जहाँ वह्नि की अनुमिति होती है, उन स्थलों में विभिन्न प्रकार की व्याप्ति माननी होगी। क्योंकि जिस धूम हेतु में, धूम रूप हेतु व्यापक वह्नि सामानाधिकरण्य रूप व्याप्ति है, वहाँ आलोक रूप हेतु व्यापक वह्निरूप साध्य सामा नाधिकरण्य रूप व्याप्ति नहीं रहती है। एवं आलोक रूप हेतु में, आलोक रूप हेतु व्यापक वह्नि सामानाधिकरण्य रूप व्याप्ति है, उसमें धूमरूप हेतु व्यापक वह्निरूप साध्य सामानाधिकरण्य रूप व्याप्ति नहीं रहती है। अतः 'वह्निमान् धूमात्' एवं 'वह्निमान् आलोकात्' आदि अनुमिति की उपपत्ति हेतु उक्त गङ्गेशसंमत व्याप्ति के सिद्धान्त लक्षण का वैविध्य मानना होगा। फलतः वह्निसाध्यक स्थल में भी अनेक प्रकार की अनुमिति एवं विभिन्न व्याप्तिज्ञान को अन्तर्भाव करके अनेक कार्यकारणभाव मानना होगा। इस प्रकार यह लक्षण गौरव से ग्रस्त है।

शिरोमणि के विचारित व्याप्तिलक्षण में धूम तथा आलोक आदि अनेक लिङ्गों से वह्नि साध्यक अनुमिति की उत्पत्ति में एक ही व्याप्ति का ज्ञान अनुगत रूप से कारण होता है। अतः इस में लाघव स्पष्ट है। अनुमिति एवं व्याप्तिज्ञान के अनेक कार्यकारणभाव नहीं मानना पड़ता है।

इन्होंने दूसरी बात भी कही है। व्यतिरेक व्याप्तिग्रह से जो ज्ञान उत्पन्न होता है, वह अनुमिति नहीं, उससे भिन्न विलक्षण ज्ञानरूप अनुव्यवसाय है। इसके हेतु रूप में अर्थापत्ति प्रमाण को इन्होंने मान लिया है। इसके मत में 'पीनोऽयं देवदत्तः दिवा न भुक्ते' इस स्थल में नैयायिक की दृष्टि से रात्रिभोजन के साथ दिन में अभोजन तथा पीनत्व की व्यतिरेक व्याप्ति गृहीत होती है। पश्चात् देवदत्त रात में भोजन करता है, इस तरह के ज्ञान से पीन देवदत्त में रात्रिभोजन अर्थतः उपपन्न होता है। इन्होंने इसे अनुव्यवसाय कहा है। यहाँ देवदत्तकर्तृक रात्रिभोजन का अनुमान नहीं मानकर अर्थापत्ति प्रमाण से उपपन्न विलक्षण अनुव्यवसाय का प्रतिपादन किया है। इससे विदित होता है कि न्याय की परम्परा से हटकर, मीमांसकसम्मत अर्थापत्ति प्रमाण को इन्होंने पांचवाँ प्रमाण मान लिया है और विचार में

अपना स्वातन्त्र्य प्रदर्शित किया है। इस तरह के इनके अनेक स्वतन्त्र विचार पदार्थतत्त्व-निरूपण में दर्शनीय हैं। किन्तु आलोचना करने पर स्पष्ट प्रतीत होता है कि शास्त्रान्तरों के विचार से प्रभावित होकर इन्होंने ऐसा कदम उठाया होगा। पूर्वमीमांसा ओर उत्तर मीमांसा (वेदान्त) का प्रभाव इन पर अधिक परिलक्षित होता है। मैथिल नैयायिकों ने भी अपनी व्याख्याओं में विचार का स्वातन्त्र्य प्रदर्शित किया है किन्तु उनका आधार अपना अनुभव रहा है विविध शास्त्रीय सिद्धान्तों का प्रभाव नहीं। इनके मत में केवल अन्वयव्यतिरेकी अनुमान मान्य है केवलान्वयी और केवलव्यतिरेकी अनुमान नहीं।

यद्यपि प्राचीन नेयायिक न्यायवार्तिककार उद्योतकर ने अनुमान के केवलान्वयी आदि प्रकारत्रय का उद्‌भावन किया था जो परम्परा-क्रम से प्राचीन एवं नवीन नैयायिकों के द्वारा सर्वदा मान्य रहा है। केवल रघुनाथ शिरोमणि ने इस प्रसंग में अपना नवीन विचार प्रस्तुत किया है तथापि केवलान्वयी एवं केवलव्यतिरेकी रूप अनुमान के दो प्रभेदों का खण्डन करना इनकी असाधारण प्रतिभा का परिचायक अवश्य है।

७. अनुमिति का लक्षण

'व्याप्तिविशिष्टपक्षधर्मज्ञानजन्यं ज्ञानमनुमितिः' गङ्गेश उपाध्यायकृत इस अनुमिति लक्षण की व्याख्या तीन नैयायिकों ने तीन प्रकारों से की है। इससे चिन्तन-धारा की मौलिकता, तलप्रवेशिता तथा क्षेत्रगत विपुलता प्रतीत होती हैं।

१. यज्ञपति उपाध्याय की दृष्टि से उक्त पंक्ति की व्याख्या इस प्रकार से होती है। 'व्याप्तिविशिष्टश्चासौ पक्षधर्मश्च' इस विग्रहवाक्य के अनुसार कर्मधारय समास के पश्चात् भाव में तलप्रत्यय करके व्याप्तिविशिष्टपक्षधर्मता पद बनाया गया और पश्चात् षष्ठी तत्पुरुष समास उसका प्रथम ज्ञान पद के साथ हुआ अर्थात् 'व्याप्तिविशिष्टपक्षधर्मतायाः ज्ञानम्, तेन जन्यम् यज्ज्ञानम् तदनुमितिः'। यहाँ षष्ठयर्थ है अवगाहिता, जिसे विषयकत्व कहने से अधिक स्पष्टता होती है। इसमें निरूपितत्व संबन्ध से पक्षधर्मता पदार्थ अन्वित होता है। इसका अर्थ होता है व्याप्तिविशिष्ट पक्षधर्मताविषयक ज्ञान। कर्मधारय समासस्थल में विशेष्य पदार्थ में विशेषण पदार्थ का अन्वय अभेद संबन्ध से होता है अतः तात्पर्यार्थ यह हुआ कि व्याप्तिविशिष्ट से अभिन्न पक्षधर्म का प्रवृत्तिनिमित्तविषयक ज्ञान से जन्य ज्ञान अनुमिति है।

इनके मत में कर्मधारयोत्तर भाव प्रत्यय के स्थल में विशेष्य पदार्थवृत्ति असाधारण धर्म पदार्थतावच्छेदक के सामानाधिककरण्य-एकाधिकरणवृत्तिता बोध भी होता है। एक पदार्थ से अभिन्न पदार्थान्तर के ही केवल प्रवृत्तिनिमित्त का बोध नहीं होता है। अतः यहाँ व्याप्तिविशिष्ट एवं पक्षधर्म रूप पदयुगल के कर्मधारय समास के पश्चात् समस्त पद से भाव में तल् प्रत्यय करने से व्याप्तिविशिष्टत्व एवं पक्षधर्मत्व रूप पदार्थतावच्छदेक युगल के सामानाधिकरण्य-एकाधिकरणवृत्तित्व का बोध होता है। इस तरह यज्ञपति उपाध्याय के मत से व्याप्तिविशिष्टत्व समानाधिकरण पक्षधर्मत्वविषयक ज्ञान से उत्पन्न ज्ञान ही अनुमिति का लक्षण होता है।

इस मत के निराकरण में दीधितिकार रघुनाथ शिरोमणि का कहना है कि इस मत में जहाँ-जहाँ परामर्शत्व रहेगा, उन स्थलों में व्याप्ति-वैशिष्ट्य और पक्षधर्मत्व उभय सामानाधिकरण्यावगाहित्व रहेगा इस व्याप्ति के मानने पर परामर्शत्व और उक्तसामानाधिकरण्यावगाहित्व में व्याप्य-व्यापकभाव मानना होगा। अब 'व्याप्तिविशिष्ट धूमसंयोगी वह्निव्याप्यधूमवांश्च पर्वतः' इस समूहालम्बनात्मक परामर्शविशेष में व्याप्तिविशिष्ट प्रतियोगिकत्व रूप तादृश सामानाधिकरण्यावगाहित्व और परामर्शत्व इन दोनों के रहने पर भी संसर्गविशेषावच्छिन्न सांसर्गिक विषयता के मानने में कोई प्रमाण नहीं है। अब समूहालम्बन से बहिर्भूत 'वह्निव्याप्यधूमवान् पर्वतः' इस तरह के परामर्श में परामर्शत्वरूप धर्म के रहने पर भी तादृश सामानाधिकरण्यावगाहित्व के नहीं रहने से परामर्शत्वरूप धर्म उक्त सामानाधिकरण्यावगाहित्व का व्यभिचारी होगा। अतः परामर्शत्व में उक्त सामानाधिक-रण्यावगाहित्व का व्याप्तिग्रह नहीं होगा। 'परामर्शेन नियमतो व्याप्तिवैशिष्ट्यादि सामानाधिकरण्यग्रहे मानाभावात्' -इस दीधिति पंक्ति का यही तात्पर्य है।

२. पक्षधरमिश्र ने यहाँ व्याप्तिविशिष्ट पद के साथ पक्षधर्म पद का द्वन्द्वसमास माना है-व्याप्तिविशिष्टश्च पक्षधर्मश्चेति व्याप्तिविशिष्टपक्षधर्मौ, तयोःभावः व्याप्ति विशिष्टपक्षधर्मत्वम् - इस प्रकार व्युत्पत्ति करने पर भाव प्रत्यय के साथ दोनों ही पदार्थों का व्याप्तिविशिष्ट एवं पक्षधर्म का-अन्वय हो जाता है। क्योंकि नियम है कि "द्वन्द्वादौ द्वन्द्वान्ते च श्रूयमाणं पदं प्रत्येकमभिसंबद्ध्यते" -द्वन्द्व के आदि या अन्त में सुना जा रहा पद द्वन्द्व घटक प्रत्येक पदार्थ के साथ अन्वित होता है। अतः इस मत में व्याप्तिविशिष्टत्व और पक्षधर्मत्व उभयावगाही ज्ञानजन्य ज्ञान अनुमिति का लक्षण होता है।

गदाधर भट्टाचार्य ने इसमें परिष्कार लाने के लिए जिज्ञासा व्यक्त की है-

पदार्थानां प्रधानत्वे परस्परविभेदतः।
एकदैकक्रियायोगाद् भवति द्वन्द्वसंज्ञकः।।

इस शाब्दिक नियम के अनुसार जैसे एक व्यक्तिबोधक घट और कलस पदों में द्वन्द्वसमास नहीं होता है, इसी तरह व्याप्तिविशिष्ट और पक्षधर्म-येदोनों ही पद एक ही अर्थ के बोधक है अतः इन दोनों में द्वन्द्वसमास नहीं हो सकता है।

इसके उत्तर में पक्षधर प्रसिद्ध जयदेव मिश्र का उत्तर है कि 'नीलघटयोरभेदः' इस प्रामाणिक प्रयोग को देखकर निश्चय होता है कि दो पदार्थों का भेद ही नहीं, अपितु पदार्थतावच्छेदकों का भेद द्वन्द्वसमास का नियामक होता है। न्यायदर्शन के प्रथम सूत्र में प्रमाण तथा प्रमेय आदि पदार्थ समूह यद्यपि अभिन्न हैं तथापि पदार्थतावच्छेदकों-प्रमाणत्व एवं प्रमेयत्व आदि धर्मों के भेद से द्वन्द्वसमास की उपपत्ति न्यायभाष्यकार ने दिखायी है। इसी अभिप्राय से दीधितिकार ने कहा है कि 'पदार्थयोरभेदेऽपि पदार्थतावच्छेदकभेदेनैव प्रमाणप्रमेयेत्यादि

सूत्रे अन्यत्र च द्वन्द्वस्य दर्शनात्'। प्रस्तुत प्रसंग में व्याप्तिविशिष्ट एवं पक्षधर्म दो पदार्थों के अभिन्न होने पर भी व्याप्तिवैशिष्ट्य और पक्षधर्मत्व रूप पदार्थतावच्छेदक युगल में भेद से द्वन्द्वसमास उपपन्न होता है।

इस मत के खण्डन में रघुनाथ शिरोमणि का कहना है कि 'धूमो वह्निव्याप्यः द्रव्यञ्च पर्वतवृत्ति' इस समूहालम्बनज्ञानजन्यज्ञान में उक्त लक्षण की अतिव्याप्ति होती है। इस समूहालम्बनज्ञान में, धूमत्वरूप से धूम का ज्ञान होता है और द्रव्यत्वरूप से भी धूम का ज्ञान हो सकता है। अब एक धर्मी में (धूम में) व्याप्ति और पक्षधर्मता इन दोनों को विषय करके जो ज्ञान होता है उससे जन्य उक्त अनुव्यवसाय में उक्त अनुमिति लक्षण के समन्वय होने पर अतिव्याप्ति स्पष्ट है।

३. रघुनाथ शिरोमणि ने यहाँ अपना मत इस प्रकार प्रस्तुत किया है। यहाँ ज्ञानान्त पद में कर्मधारय समास है। व्याप्तिविशिष्टश्च्च तत्पक्षधर्मताज्ञानञ्च इस तरह का विग्रहवाक्य यहाँ बनता है। अब व्याप्तिविशिष्ट से अभिन्न जो पक्षधर्मताज्ञान उससे उत्पन्न ज्ञान अनुमिति का स्वरूप होता है।

अवधेय है कि अन्यत्र व्याप्तिविशिष्ट पद से व्याप्य अर्थात् व्याप्ति के आश्रय के बोध होने पर भी यहाँ लक्षणघटक व्याप्ति प्रकारत्वरूप लाक्षाणिक अर्थ अभिप्रेत है। परिणामतः व्याप्तिविशिष्ट का अर्थ व्याप्तिप्रकारताविशिष्ट होता है। अन्यथा व्याप्तिविशिष्टपद से व्याप्ति के आश्रयव्याप्य-धूमादि हेतु के ग्रहण से व्याप्तिविशिष्ट धूमादि हेतु के साथ पक्षधर्मता ज्ञानका अभेद संबन्ध बाधित हो जाएगा तब लक्षणवाक्य का बोध ही संभव नहीं होगा।

यद्यपि इस लक्षण में आपत्ति होती है कि व्याप्तिप्रकारताविशिष्ट अर्थात् व्याप्ति-प्रकारक से अभिन्न पक्षधर्मताज्ञान यदि विवक्षित है तो जैसे 'वह्निव्याव्यधूमवान् पर्वतः' यह परामर्श होता है, उसी तरह वह्निव्याप्यो धूमः द्रव्यवाश्ंच पर्वतः' इस तरह का समूहालम्बन ज्ञान भी होगा। अब इस समूहालम्बन ज्ञानजनित ज्ञान में अतिव्याप्ति होगी। क्योंकि धूम अंश में 'वह्निव्याप्यो धूमः द्रव्यवाश्ंच पर्वतः' यह ज्ञान व्याप्तिप्रकारक और पक्षधर्मताविषयक होकर विद्यमान है।

इसके समाधान में कहना है कि व्याप्तिप्रकारता के साथ पक्षधर्मतावगाहिता का अवच्छेद्य-अवच्छेदकभाव संबन्ध की कल्पना (निवेश) की जाती है। अब 'वह्निव्याप्यो धूमः द्रव्यवाश्ंच पर्वतः' इस समूहालम्बन ज्ञान में व्याप्ति-प्रकारता और पक्षधर्मत्वगत विषयता का परस्पर साक्षात् या परम्परया निरूप्यनिरूपकभाव संबन्ध यदि नहीं है तो उक्त समूहालम्बनज्ञानीय व्याप्तिप्रकारता और पक्षधर्मतावगाहिता में अवच्छेद्य-अवच्छेदकभाव संबन्ध भी नहीं होगा। क्योंकि जिन दो विषयताओं में साक्षात् या परम्परया निरूप्य -निरूपक भाव संबन्ध रहता है, उन्हीं दो विषयिताओं में अवच्छेद्य-अवच्छेदकभाव संबन्ध मान्य है। अतः उक्त आपत्ति का निराकरण हो जाता है।

'वह्निव्याप्यो धूमः द्रव्यवाश्ंच पर्वतः' यह समूहालम्बन ज्ञान धूमत्वावच्छिन्न अंशमें

व्याप्तिप्रकारक और द्रव्यत्वावच्छिन्नांश विषयक है अतः धूमगत व्याप्ति और द्रव्यत्व रूप से भासमान पक्षधर्म उन दोनों में साक्षात् या परम्परया विशेषण-विशेष्यभाव नहीं है। चूँकि धूमत्वावच्छिन्न व्याप्तिप्रकारता के साथ द्रव्यत्वावच्छिन्न विषयता का साक्षात् या परम्परया निरूप्य-निरूपकभाव संबन्ध नहीं होता है। अतः उक्त समूहालम्बनज्ञानीय व्याप्तिप्रकारता और पक्षधर्मतावगाहिता में अवच्छेद्य-अवच्छेदकभाव संबन्ध नहीं घट सकता है। उदाहरण के द्वारा इसको इस तरह समझा जा सकता है।

'घटवद् भूतलम्' इस ज्ञान में घट प्रकार और भूतल विशेष्य है। घट में प्रकारता और भूतल में विशेष्यता रहती है। इन प्रकारता और विशेष्यता में निरूप्य-निरूपकभाव संबन्ध है अतः इस विषयकज्ञान के धर्मगत घटनिरूपितप्रकारता और भूतलनिरूपिता विशेष्यिता रूप विषयता युगल में अवच्छेद्य-अवच्छेदक भाव संबन्ध उपपन्न होता है।

'घटो भूतलञ्च' इस समूहालम्बन ज्ञान में घट विषयता और भूतल विषयता में निरूप्य-निरूपकभावसंबन्ध नहीं रहने से घटविषयिता और भूतलविषयिता में अवच्छेद्य-अवच्छेदक भाव संबन्ध नहीं होता है।

८. पक्षता का लक्षण

प्राचीन नैयायिक का मत इस प्रकार है। विशेष्यता संबन्ध से साध्यप्रकारक सन्देह को 'पक्षता' कहा गया है 'पर्वतो वह्निमान् न वा' इस संशय में वह्निप्रकारक सन्देह पर्वत में विशेष्यता सम्बन्ध से विद्यमान है अतः पर्वत में पक्षता का लक्षण समन्वित होता है।

नवीन नैयायिक गङ्गेश उपाध्याय का कहना है कि उपर्युक्त लक्षण में जिज्ञासा होती है कि साध्य का सन्देह कब होता है? क्या अनुमिति के अव्यवहित पूर्वक्षण में रहकर वह अनुमिति का कारण होता है, या जब कभी भी रहकर?

पहला कल्प मानने पर जहाँ साध्य का सन्देह, लिङ्गदर्शन, व्याप्ति का स्मरण तथा परामर्श के क्रम से अनुमिति होती है, उस स्थल में अनुमिति के अव्यवहित पूर्वक्षण में साध्य का सन्देह विद्यमान नहीं है और अनुमिति होती है अतः व्यतिरेक व्यभिचार होता है। कारणरूप पक्षता को अभाव में कार्यरूप अनुमिति की सत्ता 'तदभावे तदभावः' का व्यभिचार स्पष्टतः देखा जाता है।

दूसरा कल्प मानने पर दो दिन पूर्व जहाँ साध्य का सन्देह हुआ, वहीं आज लिङ्गदर्शन, व्याप्तिस्मरण तथा परामर्श के क्रम से होने पर तथा सिद्ध के रहने पर अनुमिति हो जाएगी। किन्तु ऐसा होता नहीं है। फलतः अन्वय व्यभिचार भी विद्यमान है। कारण है और कार्य नहीं हुआ तो 'तत्सत्वे तत्सत्ता' का व्यभिचार स्पष्ट है।

सिद्धि के समय अनुमिति नहीं हो एतदर्थ पक्षता को अनुमिति का हेतु माना जाता है। अनुमिति के पहले कभी भी साध्यसन्देह के रहने पर और उसे अनुमिति के हेतु मानने पर सिद्धिकाल में भी अनुमिति होने लगेगी। फलतः सिद्धि के समय अनुमिति के निषेध रूप प्रयोजन के नहीं सिद्ध होने से पक्षता में हेतुत्व ही उपपन्न नहीं होगा। अतः साध्य संशयरूप पक्षता का प्राचीन नैयायिककृत लक्षण संगत नहीं है।

नवीन मत-नव्यन्याय के प्रवर्तक गङ्गेश उपाध्याय ने तत्त्वचिन्तामणि में पक्षता का लक्षण इस प्रकार किया है। सिषाधयिषाविरहविशिष्ट सिद्धि का अभाव ही पक्षता है। 'सिषाधयिषाविरहविशिष्टसिद्‌ध्यभावः पक्षता'। यहाँ सिषाधयिषा का विरह अर्थात् अभाव सिद्धि का विशेषण है। साधने की इच्छा सिषाधयिषा और अनुमान करनेकी इच्छा अनुमित्सा एक ही पदार्थ है। क-अतः जहाँ सिषधयिषा और सिद्धि है यथा प्रत्यक्ष से विदित विषय को भी नैयायिक अनुमान से जानना चाहते हैं-'प्रत्यक्ष पारिकलितमप्यर्थमनुमानेन बुभुत्सन्ने तर्करसिकाः'। इस तरह के स्थल में सिषाधयिषाविरहरूप विशेषण के अभाव में विशेषणाभाव प्रयुक्त विशिष्टसिद्ध्यभाव रूप पक्षता की विद्यमानता से अनुमिति होती है। ख-जहाँ सिषाधयिषा और सिद्धि दोनों नहीं हैं उस स्थल में विशेष्याभावप्रयुक्त विशिष्ट सिद्ध्यभावरूप पक्षता के रहने से अनुमिति होती है। ग- जहाँ सिषाधयिषा है और सिद्धि नहीं है, उस स्थल में सिषाधयिषाविरहविशिष्ट सिद्धि के नहीं रहने से (विशेषण तथा विशेष्य उभय के अभाव से विशिष्टाभाव की वर्तमानता से) अनुमिति होती है। घ-जहाँ सिषाधयिषा नहीं है किन्तु सिद्धि है इस स्थल में सिषाधयिषाविरहविशिष्ट सिद्धि की विद्यमानता से (अर्थात् विशेषण एवं विशेष्य दोनों के रहने से) अनुमिति नहीं होती है। गङ्गेश उपाध्याय ने इस तरह से अपने लक्षण का वैशद्य प्रस्तुत किया है।

तत्त्वचिन्तामणि के प्राचीनतम व्याख्याकार यज्ञपति उपाध्याय का कहना है कि जहाँ क्रमशः सिषाधयिषा, लिङ्गदर्शन, व्याप्तिस्मरण, सिद्धि और परामर्श के रहने से अनुमिति होती है, उस स्थल में परामर्श काल में सिषाधयिषा के नष्ट हो जाने पर सिषाधयिषा विरहविशिष्ट सिद्धि के रहने से पक्षता नहीं रहती है और अनुमिति होती है। अतः तत्त्वचिन्तामणिकार गंगेश उपाध्याय का उक्त लक्षण पक्षता का दोषमुक्त नहीं कहा जा सकता है। 'कारणाभावे कार्यसत्ता' रूप व्यतिरेक व्यभिचार स्पष्ट है।

अतः परामर्श से अव्यवहित पहले या अव्यवहित बाद में अपर सिषाधयिषा की उत्पत्ति मानकर यहाँ पक्षता का लक्षण समन्वित करना चाहिए। दीधितिव्याख्याकार रघुनाथ शिरोमणि ने इनके मत का उद्‌धरण इस प्रकार किया है।

'अत्र च व्याप्तिस्मरणादिना पूर्वानुमित्सानाशे परामर्शकाले च सिद्धिसत्वे अनुमित्सानाशोत्पत्त्यैवानुमितिः । तथैव कारणीभूतस्य विशिष्टाभावस्य सम्पत्तेरित्युपाध्यायाः। फलतः यज्ञपति उपाध्याय के मत में सिषाधयिषा के अभाव से युक्त सिद्धि एवं अनुमान से भिन्न साधक मान (प्रत्यक्ष या शाब्दबोध की सामग्री) में से अन्यतर का अभाव पक्षता है।

'सिषाधयिषाविरहविशिष्टस्य सिद्ध्यनुमानातिरिक्त साधकमानयोरन्यतरस्याभावः कारणम् (पक्षता) इति तु केचित्' (यज्ञपत्युपाध्यायाः)

पक्षधर मिश्र ने यहाँ दूसरा समाधान किया है। सिषाधयिषा की योग्यता यहाँ उत्तेजिका होती है। जो सिषाधयिषा के नष्ट होने पर भी रह सकती है और रहती है।

फलतः तत्त्वचिन्तामणि के पक्षतालक्षण पर समागत दोष से मुक्तयर्थ सिषाधयिषान्तर की कल्पना नहीं करके सिषाधयिषा की योग्यता के अभाव को सिद्धि में विशेषण के रूप में प्रस्तुत किया है। और उस विशिष्ट सिद्धि का अभाव पक्षता है। यह सिषाधयिषा की योग्यता सिषाधयिषा के बाद जब तक परामर्श होता है तब तक विद्यमान रहती है।

'अन्ये (पक्षधरमिश्रास्तु) तु द्वित्रिक्षणान्तरितायामपि अनुमित्सायामनुमितिदर्शनात् अनुमित्सा योग्यता वाच्या' इस दीधिति-पंक्ति का यही अभिप्राय है।

गौड नैयायिक वासुदेव सार्वभौम ने अपना स्वतन्त्र विचार इस प्रसंग में प्रस्तुत किया है। सिषाधियिषाविरहविशिष्ट सिद्धि में सिषाधयिषाविरहविशिष्ट स्वक्षणाव्यवहितोत्तरक्षणोत्पत्तिकानुमितिक भिन्नत्व का निवेशकर इन्होंने गङ्गेश के पक्षतालक्षण के ऊपर आरोपित दोष का निराकरण किया है।

सिषाधयिषाविरहविशिष्ट जो सिद्ध्यधिकरण क्षण है उसके अव्यवहित उत्तर क्षण में जिस अनुमिति की उत्पत्ति होती है, उस अनुमिति एवं सिद्धि से भिन्न जो सिषाधयिषाविरह विशिष्ट सिद्धि उसका अभाव सार्वभौम के मत में पक्षता का लक्षण होता है।

'यत्तु सिषाधयिषाविरहविशिष्ट स्वक्षणाव्यवहितोत्तरक्षणोत्पत्तिकानुमितिकभिन्ना या सिद्धिः सिषाधयिषा विरहविशिष्टास्तस्या अभावः पक्षता' दीधिति-पंक्ति का यही आशय है।

यद्यपि रघुनाथ शिरोमणि ने इन तीनों ही मतों का सयुक्ति खण्डन किया है और अपना कोई मत प्रस्तुत नहीं किया है, तथापि सम्पूर्ण दीधिति के अध्ययन से प्रतीत होता है कि उपाध्यायमत में ही उनका भी स्वारस्य है।

न्यायशास्त्र का इतिहास

द्वितीय भाग

गङ्गेश उपाध्याय

खृष्टीय त्रयोदश शतक से नव्यन्याय का युग आरम्भ होता है। इसके प्रवर्तक मैथिल नैयायिक गङ्गेश उपाध्याय माने जाते हैं। मिथिला का **मङ्गरौनी** (मङ्गलवनी) ग्राम इनके जन्मस्थान के रूप में प्रसिद्ध है जो बिहार के मधुवनी जनपद से तीन मील उत्तर में अवस्थित है। इनके पूर्वज यद्यपि मैथिल पञ्जी में छादन गाँव के निवासी बताये गये हैं तथापि मिथिला में उस गाँव का नाम नहीं मिलता तथा परम्परागत जनश्रुति एवं चिरकाल से ही अविच्छिन्न रूप से नैयायिकों की विद्यमानता **मंगरौनी** में ही गङ्गेश उपाध्याय का निवास प्रमाणित करती है। इनके समय के प्रसङ्ग में बहुत दिनों तक ऐतिहासिकों में मतभेद रहा किन्तु प्रो. दिनेश चन्द्र भट्टाचार्य ने इस दिशा में सार्थक प्रयास कर सबल प्रमाणों के आधार पर यह स्थिर कर दिया कि इनका काल खृष्टीय त्रयोदश शतक[1] ही है।

भारतीय वादशास्त्र के मजबूत प्रासाद की ठोस आधारशिला के रूप में विद्यमान इनकी एक मात्र कृति **'तत्त्वचिन्तामणि'** इतनी अधिक प्रसिद्ध हुई कि परवर्ती सभी शास्त्रों पर इसका अमित प्रभाव देखा गया। प्रत्येक शास्त्र में आलोचन, विवेचन तथा परिष्कार के अवसर पर इस नव्यन्याय की पद्धति अपनायी गयी। वेदान्त में मधुसूदन सरस्वती की प्रसिद्ध कृति 'अद्वैतसिद्धि' तथा काव्यशास्त्र में पण्डितराज जगन्नाथ का 'रसगङ्गाधर' आदि इसके स्पष्ट निदर्शन हैं।

न्यायदर्शन के केवल प्रमाणसूत्रों के आधार पर प्रणीत तत्त्वचिन्तामणि यद्यपि प्रकरण-ग्रन्थ[2] की कोटि में आता है तथापि इसे लक्षणग्रन्थ भी कहा जा सकता है।

प्रमाण, उसके प्रभेद एवं उसके अङ्ग, उपाङ्ग आदि के निष्कृष्ट लक्षण यहाँ किये गये हैं। चूँकि न्यायदर्शन में स्वीकृत प्रत्यक्ष आदि चार प्रमाणों पर यह अवलम्बित है अतः यह ग्रन्थ भी चार खण्डों में विभक्त है। प्रत्यक्ष, अनुमान, उपमान तथा शब्द-इसके ये चार खण्ड प्रसिद्ध हैं। प्रत्येक खण्ड में अनेक प्रकरण हैं, जहाँ संबद्ध विषय यथाप्रसङ्ग वैशद्य

---

१. द्रष्टव्य, **हिस्ट्री आफ नव्यन्याय इन मिथिला** पृ. ९९-१०४

२. शास्त्रैकदेशसंबद्धं शास्त्रकार्यान्तरे स्थितम्।
आहुः प्रकरणं नाम ग्रन्थभेदं विपश्चितः ।। पराशरोपपुराणम्

के साथ विवेचित हुए हैं। प्रत्येक प्रकरण 'वाद' नाम से यहाँ कहा गया है। प्रत्यक्ष खण्ड में बारह वादों का विवेचन हुआ है। यथा मङ्गलवाद, प्रामाण्यवाद, अन्यथाख्यातिवाद, सन्निकर्षवाद, (लौकिक प्रत्यक्षवाद एवं अलौकिक प्रत्यक्षवाद), समवायवाद, अनुपलब्धिवाद, अभाववाद, प्रत्यक्षकारणवाद, मनोऽणुत्ववाद, अनुव्यवसायवाद, निर्विकल्पकवाद, तथा सविकल्पकवाद यहाँ विवेचित हुए हैं।

अनुमान खण्ड आपेक्षिक बड़ा है। यहाँ अनुमिति के लक्षण के साथ अनुमान के प्रामाण्य की स्थापना की गयी है। अनुमान के उपयोगी व्याप्ति का स्वरूप निरूपित हुआ है। जहाँ पूर्वपक्षव्याप्ति, व्याप्ति की पञ्चलक्षणी, सिंहव्याघ्रलक्षण, व्यधिकरणधर्मावच्छिन्नाभाव का साधन, सामान्याभाववाद, विशेषव्याप्ति तथा उसके सिद्धान्तलक्षण कहे गये हैं, वहाँ व्याप्तिज्ञान के उपायों को कहते हुए मीमांसकों की मान्यता का निराकरण किया गया है। व्याप्तिज्ञान की उपपत्ति के लिए सामान्यलक्षणा प्रत्यासत्ति का निरूपण हुआ है। इसी प्रसङ्ग में क्रमशः उपाधि का स्वरूप, पक्षता, परामर्श, केवलव्यतिरेकी आदि अनुमान का निरूपण करते हुए अर्थापत्ति प्रमाण की अनावश्यकता सिद्ध की गयी है। स्वार्थानुमान तथा परार्थानुमान का विवेचन, प्रतिज्ञा आदि अवयव, हेत्वाभास के तथा उसके प्रकारों का सामान्य तथा विशेष लक्षण, ईश्वर की सिद्धि तथा अपवर्ग की परम पुरुषार्थता का विवेचन किया गया है।

उपमान खण्ड अपेक्षाकृत छोटा है। मीमांसक तथा वृद्ध नैयायिकों के मतों का निराकरण करके अपनी मान्यता का प्रदर्शन किया गया है।

शब्दखण्ड में सोलह प्रकरण हैं- शाब्दबोधवाद, शाब्दबोधप्रामाण्यवाद, जहाँ मीमांसक-सम्मत वैदिक शब्द के ही प्रामाण्य के खण्डन के साथ बौद्ध तथा वैशेषिकों के सिद्धान्त का भी निराकरण हुआ है। शब्दप्रामाण्य के प्रसङ्ग में अपना मन्तव्य विशद रूप से प्रतिपादित किया गया है। प्रसङ्गतः वेद का पौरुषेयत्व, शब्द का अनित्यत्व और वेद की प्रवाहनित्यता का प्रतिपादन हुआ है। कार्यान्वयवाद के निराकरण के साथ इष्टसाधनता ज्ञान की प्रवर्तकता मानी गयी है। लिङर्थ-अर्थात् विधिवाद, अपूर्ववाद का विवेचन किया गया है। मीमांसक के अभिमत जाति शक्तिवाद के निराकरण के साथ जाति तथा आकृति से विशिष्ट व्यक्ति में शक्ति का अभिधान हुआ है। प्रसङ्गतः लक्षण का निरूपण भी हुआ है। समासवाद, आख्यातवाद, धातुवाद, उपसर्गवाद तथा प्रमाणचतुष्टय के प्रामाण्य का निरूपण यहाँ द्रष्टव्य है।

तत्त्वचिन्तामणि में तात्पर्याचार्य वाचस्पति मिश्र, जयन्तभट्ट रत्नकोशकार, शिवादित्य मिश्र, श्रीकर आचार्य तथा सोन्दल उपाध्याय का स्पष्ट उल्लेख मिलता है।

शास्त्र के विकास में प्रतिस्पर्धा अपेक्षित होती है। बौद्ध आचार्यों की प्रतिस्पर्धिता से जैसे प्राचीन न्याय का विकास हुआ वैसे ही प्राभाकर मीमांसकों की प्रतिस्पर्धिता इसके विकास में सहायिका हुई। गङ्गेश ने मंगलाचरण में ही कहा है कि गुरु से गुरु का अर्थात्

प्रभाकर का मत अच्छी तरह समझ कर चिन्तनरूप दिव्यदृष्टि से न्याय एवं मीमांसा के सार तत्त्वों का अवलोकन करके इस ग्रन्थ के प्रणयन में वे प्रवृत्त हुए थे। परिमित शब्दों में ही इन्होंने विवेचना की है तथापि अपने सिद्धान्त के प्रतिपादन में न तो कञ्जूसी की है और न ही पर पक्ष के प्रतिपादन में अधिक विचार का कौशल दिखाया है अर्थात् जितना कहने से बात बन जाए उतना ही कहा गया है।[1]

प्राचीन नैयायिकों की मान्यता का भी यथावसर सयुक्तिक खण्डन किया गया है। अतएव इसका नव्यन्याय नाम अन्वर्थ है।

---

१. अन्वीक्षानयमाकलय्य गुरुभिर्ज्ञात्वा गुरूणां मतं
चिन्तादिव्यविलोचनेन च तयोः सारं विलोक्याखिलम्।
तन्त्रे दोषगणेन दुर्गमतरे सिद्धान्तदीक्षागुरु-
र्गङ्गेशस्तनुते मितेन वचसा श्रीतत्त्वचिन्तामणिम्।।
यतो मणेः पण्डितमण्डनक्रिया
प्रचण्डपाषण्डतमस्तिरस्क्रिया।
विपक्षपक्षे न विचारचातुरी
न च स्वसिद्धान्तवचोदरिद्रता।।

नव्यन्याय की मैथिल परम्परा

१. वर्धमान उपाध्याय

खृष्टीय चतुर्दश शतक में विद्यमान गङ्गेश उपाध्याय के औरस पुत्र एवं शिष्य वर्धमान उपाध्याय ने अध्यापन तथा टीका-प्रणयन के माध्यम से सबसे पहले तत्त्वचिन्तामणि का सम्प्रदाय आरम्भ किया। यद्यपि तत्त्वचिन्तामणि पर इनकी अपनी व्याख्या उपलब्ध नहीं है तथापि आचार्य उदयन तथा श्रीवल्लभ आदि की कृतियों पर की गयी इनकी व्याख्याओं में तत्त्वचिन्तामणि के सिद्धान्तों का परिष्कार एवं प्रचार देखा जाता है। इनकी शैली है कि ग्रन्थ के प्रासङ्गिक अभिप्राय को समझाकर 'अस्मत्पितृचरणास्तु' कहकर स्वतन्त्र रूप से ये अपनी लम्बी व्याख्या प्रस्तुत करते हैं जहाँ तत्त्वचिन्तामणि के वक्तव्यों का परिष्कार रहता है। तत्त्वचिन्तामणि का प्रत्येक प्रतिपाद्य-विषय यथाप्रसङ्ग इनकी व्याख्याओं में अवश्य समाहित हुआ है।

आचार्य उदयन की प्रायः सभी प्रमुख कृतियों पर इन्होंने व्याख्या लिखी है। इन्होंने यद्यपि अपनी व्याख्या का नाम 'प्रकाश' रखा है, तथापि नैयायिक समाज में वह 'उपाय' नाम से अधिक विख्यात है। अतएव परवर्ती न्यायग्रन्थों में उपायकार के रूप में इनका परिचय मिलता है।

१. परिशुद्धिप्रकाश या न्यायनिबन्धप्रकाश, २. किरणावलीप्रकाश, ३. कुसुमाञ्जलिप्रकाश, ४. बौद्धधिक्कारप्रकाश या आत्मतत्त्वविवेकप्रकाश, ५. परिशिष्टप्रकाश ६. लीलावतीप्रकाश ७. खण्डनखण्डखाद्यप्रकाश तथा ८. तर्कभाषाप्रकाश इनकी कृतियाँ प्रसिद्ध हैं। कुसुमाञ्जलिप्रकाश तथा लीलावतीप्रकाश वाराणसी से सम्पूर्णतः प्रकाशित हैं। अन्य ग्रन्थ अंशतः एशियाटिक सोसाइटी कलकत्ता से प्रकाशित हुए हैं। खण्डनखण्डखाद्यप्रकाश तथा तर्कभाषाप्रकाश मातृकागारों में उपलब्ध हैं। यद्यपि बौद्धधिक्कार- प्रकाश मातृकागारों में भी अनुपलब्ध है तथापि इस पर बलभद्र मिश्र की उपव्याख्या का उल्लेख पद्मनाभ मिश्र की सेतु व्याख्या में मिलता है जो इसके अस्तित्व का साधक है।

न्यायसूत्र पर सबसे प्राचीन एवं विस्तृत वृत्ति ९. अन्वीक्षानयतत्त्वबोध इन्हीं की है। इसके त्रिसूत्रीप्रकरण की मातृका गङ्गानाथ झा केन्द्रीय संस्कृत विद्यापीठ, इलाहाबाद के ग्रन्थागार में उपलब्ध है और पञ्चम अध्याय इसी संस्था से प्रकाशित है, शेष अंश मातृकागारों में भी उपलब्ध नहीं है। गौड नैयायिक रामभद्र सार्वभौम ने न्यायरहस्य में तथा द्वितीय वाचस्पति मिश्र ने न्यायतत्त्वालोक में आदरपूर्वक इस वृत्ति का उल्लेख किया है। इससे इसकी लोकप्रियता तथा प्रामाणिकता सिद्ध होती है।

इन्होंने १०. **खण्डनोद्धार** नामक प्रकरण-ग्रन्थ का प्रणयन कर प्रायः अद्वैत मत का

खण्डन किया था जिसका अनुसरण शङ्करमिश्र ने भेदसिद्धि लिखकर तथा द्वितीय वाचस्पति ने खण्डनोद्धार लिखकर किया, किन्तु न्यायतत्त्वालोक में तथा अन्यत्र उपलब्ध इसका उल्लेख ही इसकी सत्ता का साधक है, मातृकाएँ इसकी भी अनुपलब्ध हैं।

नव्यन्याय के क्षेत्र में वर्धमान उपाध्याय इतना अधिक प्रतिष्ठित हुए कि तत्त्वचिन्तामणि के व्याख्याकार अपनी व्याख्या में इनका उल्लेख करके आत्मगौरव का अनुभव करते रहे। यह असंभव है कि तत्त्वचिन्तामणि की परवर्ती व्याख्याओं में वर्धमान उपाध्याय का आदरपूर्वक उल्लेख नहीं हुआ है।

ध्यातव्य है कि मिथिला में दो वर्धमान हुए हैं। उनमें प्रकाश व्याख्या के प्रणेता नैयायिक वर्धमान प्राचीनतर हैं। पञ्जीप्रबन्ध से ज्ञात होता है कि आगे इनकी वंशवृद्धि प्रायः नहीं हुई, कन्यापक्ष में इनकी सन्ततियाँ बढ़ती रहीं।

अपर वर्धमान उपाध्याय दण्डविवेककार के रूप में प्रसिद्ध हैं। इन्होंने अपने गुरु शङ्करमिश्र तथा द्वितीय वाचस्पति मिश्र का उल्लेख अपने ग्रन्थ में किया है। अतः इनका समय पञ्चदश शतक का मध्यकाल माना गया है।

(२) त्वन्त उपाध्याय

मिथिला के महानैयायिक **त्वन्त उपाध्याय** का परिचय ज्ञात नहीं है। सम्भवतः चतुर्दश शतक के उत्तरार्ध या पञ्चदश शतक के पूर्वार्ध में यह विद्यमान रहे हों। इनकी दो कृतियों का उल्लेख परवर्ती ग्रन्थों में मिलता है। **तत्त्वचिन्तामणि की व्याख्या तथा कुसुमाञ्जलि की मकरन्द व्याख्या।** पद्मनाभ मिश्र ने अपने पक्षधरोद्धार में इनके किसी सन्दर्भ का नाम-निर्देशपूर्वक उल्लेख किया है। बङ्गाल में शब्दत्वन्त नामक कोई मातृका मिली जो चिन्तामणि के शब्दखण्ड की व्याख्या थी। कृष्णदास सार्वभौम ने नाम के साथ इनके मतों का उल्लेख किया है। शङ्कर मिश्र ने इनके मकरन्द का उल्लेख अपने आमोद के उपक्रम में किया है-

मकरन्दे प्रकाशे वा व्याख्यां परिमलेऽथवा।
ततोऽधिकां पितुर्व्याख्यामाख्यातुमयमुद्यमः।।

३. वटेश्वर उपाध्याय

मिथिला के अवदात श्रोत्रिय कुल में सुप्रतिष्ठित माण्डरवंश में उद्भूत खृष्टीय चतुर्दश शतक में विद्यमान काश्यपगोत्रीय **वटेश्वर उपाध्याय** को ऐतिहासिकों ने गङ्गेश उपाध्याय का कनिष्ठ समसामयिक माना है। इनकी कृति दर्पण नाम से प्रसिद्ध है, जो आचार्य उदयन की तात्पर्यपरिशुद्धि की व्याख्या है। न्यायनिबन्ध इसी परिशुद्धि का नामान्तर है। अतः इनकी कृति का पूरा नाम **न्यायनिबन्धदर्पण** अधिक प्रचलित है। इसके अतिरिक्त लीलावतीदर्पण तथा मीमांसामहार्णव नामक प्रकरण, ग्रन्थ भी इनकी कृतियाँ सुनी जाती हैं। यद्यपि इनकी

एक भी कृति उपलब्ध नहीं है तथापि शङ्करमिश्र ने अपनी[1] कृतियों में प्रायः इनकी सभी रचनाओं का उल्लेख कर इन कृतियों के निःसन्दिग्ध अस्तित्व को प्रमाणित किया है। पक्षधर प्रसिद्ध जयदेव मिश्र के आलोक में तथा अन्यत्र नव्यन्याय की परवर्ती व्याख्याओं में इनके सन्दर्भ यथाप्रसङ्ग उद्धृत हुए हैं, जिसके आधार पर आज इन कृतियों का परिचय हमें मिलता है तथा तात्कालिक विद्वानों में इसकी प्रसिद्धि आँकी जा सकती है। अपने धर्मशास्त्रीय निबन्ध स्मृतितत्त्वनिर्णय में इनके पुत्र पक्षधर उपाध्याय ने इनको न्यायदर्शन रूप समुद्र के अवगाहन से श्रान्त विद्वानों के पारगमन हेतु सेतु स्वरूप तथा तीक्ष्ण बुद्धिशाली कहकर प्रणाम किया है।

खृष्टीय सप्तदश शतक के मैथिल कवि हरिहर उपाध्याय ने अपनी सूक्तिमुक्तावली में विद्या के अध्यापन तथा धनदान के कारण प्राप्त इनकी कीर्ति की प्रशंसा की है-

विद्यामध्यापनैर्दानैर्वित्तं नित्यमलङ्कुरु।
पुरा कीर्तिर्वटेशादीनाविवेशामुनाध्वना।।

सबसे बड़ी बात तो यह है कि वटेश्वर ने एक ऐसी परम्परा को जन्म दिया जिसने मिथिला में कई पीढ़ियों/पुश्तों तक नव्यन्याय को दो धाराओं में विभक्त करके रक्खा और इस शास्त्र के विकास में पर्याप्त सहायक सिद्ध हुआ। एक चिन्तामणि का सम्प्रदाय चला, इसके कर्णधार पक्षधर प्रसिद्ध जयदेव मिश्र हुए और अपर सम्प्रदाय ने दर्पण को अपनाया, जहाँ यज्ञपति का नेतृत्व रहा। जयदेव मिश्र ने अपने आलोक में तत्त्वचिन्तामणि के परिष्कार के माध्यम से अपने गुरु यज्ञपति तथा उनके पूर्वज दर्पणकार के सिद्धान्तों का खण्डन किया है। इसी तरह वटेश्वर के प्रपौत्र यज्ञपति के पुत्र नरहरि उपाध्याय ने यद्यपि जयदेव मिश्र से ही शिक्षा ग्रहण की तथापि उनके मतों का निराकरण कर अपनी परम्परा की मान्यता को निर्मल करने के प्रयास में पूर्ण सफलता पायी है। पुनश्च जयदेव मिश्र के शिष्य मधुसूदन ठक्कुर, पुत्र माधव मिश्र और भतीजा वासुदेव मिश्र ने नरहरि उपाध्याय तथा उनके पूर्वजों के सिद्धान्तों का खण्डन कर अपने सम्प्रदायसम्मत सिद्धान्तों को सुदृढ करने का सफल प्रयास किया है। इस तरह गुरु तथा शिष्यों के बीच आपसी प्रतिस्पर्धा से कई पीढ़ी तक नव्यन्याय की श्रीवृद्धि होती रही।

(१. (क) प्रकाश-दर्पणोद्योतकृद्भिर्व्याख्या कृतोज्ज्वला।
तथापि योजनामात्रमुद्दिश्यायं ममोद्यमः।। (**त्रिसूत्रीन्यायनिबन्ध व्याख्या**)

(ख) तातादधीत्याखिलतन्त्रसारं महार्णवादीनू बहुशो निरूप्य।
श्रीशङ्करेणार्चितशङ्करेण वितन्यते शब्दमणेर्मयूखः।। (**शब्दमणिमयूख**)

(ग) मकरन्दे प्रकाशे या व्याख्या परिमलेऽथ वा।
ततोऽधिकं पितुर्व्याख्यामाख्यातुमयमुद्यमः।। (आमोद)

(घ) न्यायार्णवपरिश्रान्तसूरितारणसेतवे।
गुरवे श्रीवटेशाय खरार्कमतये नमः।।

गङ्गादित्य, घटेश उपाध्याय

प्रसिद्ध बंगाली नैयायिक वासुदेव सार्वभौम के भतीजे काशीनाथ विद्यानिवास ने विवेचन नामक तत्त्वचिन्तामणि की अपनी व्याख्या में दो ऐसे मैथिल नैयायिकों के मतों का उल्लेख किया है जिनका अन्यथा न तो हमें परिचय ज्ञात **हो सकता था** और न तो कृति ही **उपलब्ध है**। इन दोनों नैयायिकों का नाम क्रमशः गङ्गादित्य और घटेश उपाध्याय है।

चूंकि विद्यानिवास भट्टाचार्य ने वर्धमान उपाध्याय के साथ इनका उल्लेख किया है अतः इन दोनों नैयायिकों का समय चतुर्दश शतक माना जाता है। यहाँ विद्यानिवास की पंक्ति इस प्रकार है-

(क) भट्टमुरारिन्यायमतेषु स्वग्राह्यप्रामाण्याप्रसिद्ध्यापार्थकमिति च ज्ञेयमिति नञ्गर्भपाठो वर्धमानगङ्गादित्यानुमतः।

(ख) अत एव घटेशोपाध्यायो नियममेतं तुच्छीकृत्य दोषौत्कट्यात् पीतादिभ्रम इति स्वीचक्रे इति।

४. यज्ञपति उपाध्याय

वटेश्वर के पौत्र, महानैयायिक शिवपति के पुत्र यज्ञपति उपाध्याय ने तत्त्वचिन्तामणि की प्रभा नामक व्याख्या का प्रणयन किया, जो उसकी उपलब्ध व्याख्याओं में सबसे प्राचीन है। उपमान के अतिरिक्त तीन खण्डों — प्रत्यक्ष, अनुमान तथा शब्दखण्ड— पर यह व्याख्या लिखी गयी। इनमें से अनुमानखण्ड की प्रभा विएना-विश्वविद्यालय से स्व. डॉ. गोपिकामोहन भट्टाचार्य ने रोमन लिपि में सम्पादित एवं प्रकाशित की है। शेष भाग की मातृका मिथिला में तथा अन्यत्र उपलब्ध है।

यज्ञपति उपाध्याय, शङ्करमिश्र, वाचस्पति मिश्र तथा जयदेव मिश्र आदि धुरन्धर नैयायिकों के वरिष्ठ समसामयिक रहे हैं। पञ्जीप्रबन्ध से ज्ञात होता है कि दार्शनिक शङ्कर मिश्र के पिता महानैयायिक **अयाची प्रसिद्ध भवनाथ मिश्र** इनके समसामयिक फुफेरे भाई थे। यज्ञपति वटेश्वर के पौत्र हैं और भवनाथ मिश्र दौहित्र। अतएव खृष्टीय पञ्चदश शतक का आरम्भ इनका समय माना गया है। मिथिला तथा बंगाल की परम्परा के अनुसार आलोककार जयदेव मिश्र के ये गुरु रहे हैं। यद्यपि जयदेव मिश्र ने आलोक में अपने पितृव्य हरिमिश्र को गुरु के रूप में स्मरण किया है—

> **अधीत्य जयदेवेन हरिमिश्रात् पितृव्यतः।**
> **तत्त्वचिन्तामणेरित्थमालोकोऽयं प्रकाश्यते।।**

तथापि जनश्रुति निर्मूल नहीं होती। अन्तःसाक्ष्य[1] भी इसको पुष्ट करता है। यज्ञपति के शिष्य जयदेव मिश्र अपने गुरुपुत्र नरहरि उपाध्याय के गुरु भी रहे हैं।

यज्ञपति की यह प्रभा इतनी अधिक लोकप्रिय हुई कि आज भी पक्षता की दीधितिव्याख्या और जागदीशी व्याख्या पढ़ने वाले छात्र उपाध्यायमत के रूप में इसका अध्ययन अवश्य करते हैं। मैथिल-परम्परा के लुप्त होने पर गौड-परम्परा में भी वह पूर्ण समादृत है जिससे इसकी कालजयिता सिद्ध होती है।

५. शङ्कर मिश्र

खृष्टीय पञ्चदश शतक के द्वितीय चरण में विद्यमान सोदरपुरसरिसव मूलक अवदात श्रोत्रिय कुल में उद्भूत महानैयायिक अयाची प्रसिद्ध भवनाथ मिश्र के सुपुत्र शाण्डिल्यगोत्रीय **शङ्कर मिश्र** अपने समय के महापण्डित के रूप में प्रसिद्ध हैं। कवि, नाटककार, धर्मशास्त्रकार तथा न्याय एवं वैशेषिक दर्शन के व्याख्याकार के रूप में इन्होंने पूर्ण प्रतिष्ठा अर्जित की है।

रसार्णव तथा पण्डितविजय काव्य, **मनोभवपराभव** तथा **गौरीदिगम्बरप्रहसन, वादिविनोद, कणादरहस्य** तथा **भेदप्रकाश** वैशेषिक दर्शन के प्रकरण-ग्रन्थ, वैशेषिकसूत्रव्याख्या **उपस्कार,** किरणावलीव्याख्या **निरुक्तिप्रकाश** लीलावती की व्याख्या **कण्ठाभरण,** खण्डनखण्डखाद्य की टीका शाङ्करी न्यायकुसुमाञ्जलि की व्याख्या आमोद तथा आत्मतत्त्वविवेक की व्याख्या कल्पलता इनकी कृतियाँ प्रसिद्ध हैं, इनमें से अधिकांश प्रकाशित भी हैं।

ग्रन्थ के अभिप्राय को सरल एवं सुबोध भाषा में विशद करके समझाने का इनका कौशल सर्वथा प्रशंसनीय, अनुकरणीय तथा पाण्डित्य का परिचायक है। प्राचीन न्याय में बौद्धाचार्यों के द्वारा उठाये गये पूर्वपक्षों को समझाते समय इन्होंने उक्त बौद्धाचार्यों के स्पष्ट नामनिर्देश के साथ अभिप्राय का परिष्कार कर जिज्ञासुओं का उपकार किया है। वैदुष्य की दृष्टि से अपने समय में भी इनको सब से आगे रखना होगा।

यद्यपि नव्यन्याय में तत्त्वचिन्तामणि की मयूख व्याख्या इनकी सुनी जाती है, इसकी मातृका जम्मू प्रान्त में सुरक्षित है किन्तु आश्चर्य की बात है कि इसका प्रचार-प्रसार उस समय में भी मिथिला में सीमित रहा जब कि नव्यन्याय का पठन-पाठन अपनी ऊँचाई पर विद्यमान था। मिथिला में इसकी मातृका भी उपलब्ध नहीं है।

---

१. (क) शब्दकल्पद्रुम में उल्लिखित है कि यज्ञपत्युपाध्यायच्छात्रः पक्षधरमिश्रश्चिन्तामणेरालोककारः, द्रष्टव्य, **न्यायशब्द**।

(ख) पद्मनाभ मिश्र ने अपने पक्षधरोद्धार में उसे यज्ञपति का मत कहा है जिसे उपाधिसिद्धान्त की व्याख्या में पक्षधर ने "यथाव्यञ्जनत्वेऽतिप्रसक्तिर्न दोषाय तथोक्तम्। एवं सति तत्रातिप्रसङ्गमाशङ्क्य तन्निरासप्रयासगौरवं च गुरूणां किमर्थमिति न जानीमः" यहाँ गुरुपद से उनको उद्धृत किया है। द्रष्टव्य **हिस्ट्री ऑफ नव्यन्याय इन मिथिला** पृ. १२२

इनकी वंश-परम्परा में इनके पूर्वजों के द्वारा आरब्ध न्यायदर्शन का अध्ययन-अध्यापन पुरुषानुक्रम से निरन्तर वर्तमान-वर्धमान रहा। इस बीसवीं शताब्दी में भी पदवाक्यरत्नाकर के व्याख्याकार तथा अनेक ग्रन्थों के प्रणेता यदुनाथ मिश्र शिष्यधन षष्ठीनाथ मिश्र, गोप्तृनाथ मिश्र, पुण्यनाथ मिश्र, जगदीश मिश्र, नीतिनाथ मिश्र, कुमुदनाथ मिश्र, नन्दिनाथ मिश्र, शुभनाथ मिश्र तथा खड्गनाथ मिश्र आदि इनके वंशधर धुरन्धर नैयायिक हुए हैं।

इन्होंने अपने पिता भवनाथ मिश्र से ही विद्या पायी थी जिन्होंने अपने अग्रज जीवनाथ मिश्र से विद्या का अधिग्रहण किया था। इसका स्पष्ट उल्लेख खण्डनखण्डखाद्य की व्याख्या में शङ्कर मिश्र ने किया है-

स्वभ्रातुर्जीवनाथस्य व्याख्यामाख्यातवान् यतः।
मत्पिता भवनाथो यां तामिहालिखमुज्ज्वलाम्।।

६. द्वितीय या अभिनव वाचस्पति मिश्र

मिथिला में यद्यपि अनेक वाचस्पति हुए हैं। उन सबके वैदुष्य का प्रकर्ष भी सुना जाता है तथापि भामतीकार वाचस्पति मिश्र वृद्ध वाचस्पति, प्रथम वाचस्पति तथा तात्पर्याचार्य आदि नामों से परिगृहीत होते हैं और अभिनव, नवीन या द्वितीय आदि विशेषणों से युक्त वाचस्पति से गिरिपति मिश्र के पुत्र समौलग्राम निवासी वत्सगोत्रीय अवदातकुलोद्भव वाचस्पति मिश्र अभिप्रेत हैं। इन्होंने धर्मशास्त्रकार के रूप में यद्यपि अधिक ख्याति अर्जित की तथापि न्यायदर्शन में इनका अविस्मरणीय योगदान है। इन्होंने तीस से अधिक धर्मशास्त्र-ग्रन्थों का प्रणयन किया तथा दश न्यायदर्शन के ग्रन्थ लिखे। इनकी अन्तिम कृति पितृभक्तितरङ्गिणी में इसका विवरण मिलता है।

शास्त्रे दश स्मृतौ त्रिंशन्निबन्धा येन यौवने।
निर्मितास्तेन चरमे वयस्येष विनिर्ममे।।

प्रसङ्गानुसार यहाँ इनके केवल न्याय ग्रन्थों का साधारण परिचय प्रस्तुत करना उचित होगा। अपनी प्रकाशित कृति 'न्यायसूत्रोद्धार' में इन्होंने न्यायसूत्रों के पाठ का निर्धारण किया है। इनका न्यायतत्त्वालोक, न्यायसूत्र की विस्तृत वृत्ति गङ्गानाथ झा केन्द्रीय संस्कृत विद्यापीठ इलाहाबाद से सद्यः प्रकाशित हुआ है। इसमें प्राचीन एवं नव्यन्याय का अपूर्वसमन्वय हुआ है। न्यायरत्न की प्रकाश व्याख्या की मातृका पूना के भण्डारकर प्राच्य विद्या शोध-संस्थान में विद्यमान है। प्रत्यक्षनिर्णय, अनुमाननिर्णय और शब्दनिर्णय इनके प्रकरण-ग्रन्थ के रूप में सुने जाते हैं। अपने खण्डनोद्धार में तथा द्वैतनिर्णय में अपना उल्लेख इन्होंने स्वयं किया है। तत्त्वचिन्तामणि के तीन खण्डों-प्रत्यक्ष, अनुमान और शब्द की व्याख्या इन्होंने प्रकाश नाम से की है। सरस्वती भवन वाराणसी में यह अंशतः उपलब्ध है। खण्डोद्धार में इन्होंने श्रीहर्ष

के वेदान्त मतों का न्याय की दृष्टि से खण्डन किया है। इस तरह इनकी दश न्यायशास्त्रीय कृतियाँ उत्पन्न होती हैं। अपने समय में शङ्कर मिश्र तथा अभिनव वाचस्पति मिश्र वेदान्त के प्रबल विरोधी माने जाते थे।

खण्डनभूषामणि में वासुदेवसार्वभौम का एक ऐसा पद्य उद्धृत है जिससे इन दोनों का कट्टर वेदान्तविरोधी होना प्रमाणित होता है—

वाचस्पतिशङ्करयोर्गौतमकृतबुद्धिशास्त्रगर्वितयोः।
निर्वापयामि गर्वमेकं ब्रह्मास्त्रमादाय।।

यद्यपि प्रगल्भ मिश्र, पक्षधर प्रसिद्ध जयदेव मिश्र, कणादतर्कवागीश तथा जगदीशतर्कालङ्कार आदि तत्त्वचिन्तामणि के विख्यात व्याख्याकारों ने अपनी कृतियों में वाचस्पति मिश्र द्वितीय के सिद्धान्तों का सादर उल्लेख किया है। इससे इनके जीवनकाल से ही इनकी व्यापक एवं सार्वभौम प्रतिष्ठा प्रमाणित होती है। पञ्जीप्रबन्ध में गङ्गेश उपाध्याय के अतिरिक्त ये ही एक ऐसे विद्वान् हुए जिनके लिए 'परमगुरु' पद का विशेषण रूप में प्रयोग हुआ है। ओइनवारवंशीय तत्कालीन मिथिलानरेश पुरुषोत्तम देव की माँ तथा भैरव सिंह की पत्नी ने इनको 'निखिलतन्त्रवित्' के विरुद से अलङ्कृत किया था। सद्यः प्रकाशित इनके न्यायतत्त्वालोक के अध्ययन से इनके नव्य एवं प्राच्यन्यायशास्त्रीय पाण्डित्य के प्रकर्ष का साक्ष्य मिलता है तथापि अनुभव के आधार पर कहा जा सकता है कि धर्मशास्त्रकार के रूप में ये जितना प्रतिष्ठित हुए उतना नैयायिक के रूप में नहीं। सम्भव है इसका कारण इनकी धर्मशास्त्रीय कृतियों का बाहुल्य रहा हो।

ध्यातव्य है कि थोड़े ही समय के अन्तराल में चार दिग्गज नैयायिक मिथिला में हुए—यज्ञपति उपाध्याय, शङ्कर मिश्र, वाचस्पति मिश्र तथा पक्षधर प्रसिद्ध जयदेव मिश्र। चारों में पारस्परिक घनिष्ठ संबन्ध भी था, चारों ने तत्त्वचिन्तामणि की व्याख्या लिखी, किन्तु चारों की प्रसिद्धि का क्षेत्र अलग-अलग रहा और सबसे अधिक ख्याति नव्यन्याय में पक्षधर प्रसिद्ध जयदेव मिश्र को मिली। नव्यन्याय का मैथिल-सम्प्रदाय केन्द्रबिन्दु के रूप में जयदेव मिश्र की कृति आलोक को पाकर लगभग ढाई सौ वर्षों तक पल्लवित, पुष्पित एवं फलित होता रहा। यज्ञपति दर्पण के पक्षधर रहे, नरहरि उपाध्याय के बाद इस सम्प्रदाय का क्रमशः ह्रास हो गया। शङ्कर मिश्र की ख्याति वैशेषिकदर्शन तथा प्राचीन न्याय में अधिक हुई। वाचस्पति मिश्र द्वितीय की प्रतिष्ठा धर्मशास्त्रकार के रूप में हुई। इनके पौत्र केशव मिश्र ने द्वैतपरिशिष्ट लिखकर अपने वंश का गौरव बढ़ाया तथा इनका नाम उजागर किया। आश्चर्य का क्षेत्र है कि इतना बड़ा चिन्तक नैयायिक अपनी गृहभूमि मिथिला में भी नव्यन्याय के क्षेत्र में अपेक्षित प्रसिद्धि नहीं पा सका।

यद्यपि अष्टादश शतक के कृपाराम तर्कवागीश ने नव्यधर्मप्रदीप में इस वाचस्पति मिश्र की सहस्राधिकरण नामक मीमांसाकृति का संकेत किया है, किन्तु वह न तो कहीं उपलब्ध

है और न ही मैथिल-परम्परा में सुनी जाती है। इतनी बात अवश्य है कि वाचस्पति ने स्वयं कहा है कि इनका जन्म मीमांसकों के अवदातकुल में हुआ है तथा गुरुकृपा से न्याय विद्या को इन्होंने अधिगत किया—

वंशे जातः कलुषरहिते कर्ममीमांसकाना-
मान्वीक्षिक्यां गुरुकरुणया लब्धतत्त्वावबोधः।
सोऽयं वाचस्पतिरहमिह प्रीतये पुण्यभाजां
नत्वा नत्वा कमलनयनं कृत्यदीपं तनोमि।। (कृत्यदीप का मंगलाचरण)

७. पक्षधर प्रसिद्ध जयदेव मिश्र

खृष्टीय पञ्चदश शतक के तृतीय चरण में विद्यमान नव्यन्याय के मैथिल-सम्प्रदाय के प्रवर्तक एवं संवर्धक पक्षधर प्रसिद्ध जयदेव मिश्र ने तत्त्वचिन्तामणि के तीन खण्डों पर आलोक नाम से व्याख्या लिखी जो बहुत दिनों तक मिथिला, नवद्वीप एवं भारत के अन्य भागों में पाठ्य के रूप में समादृत रही। तत्त्वचिन्तामणि तथा माथुरी व्याख्या के साथ यह आलोक बिब्लिओथिका इण्डिका में बहुत पहले प्रकाशित हुआ था, किन्तु आज वह अनुपलब्ध है। मिथिला संस्कृत शोध-संस्थान, दरभंगा से भी दर्पणव्याख्या के साथ यह अंशतः स्वातन्त्र्योत्तर काल में प्रकाशित हुआ है। किन्तु अधिक अंश इसकी मातृकाओं में ही उपलब्ध हैं।

यद्यपि मिथिला में पक्षधर नाम से तीन भिन्न विद्वानों का परिचय मिलता है। दर्पणकार वटेश्वर के पुत्र, काश्यपगोत्रीय श्रोत्रिय, स्मृतितत्त्व नामक धर्मशास्त्रीय निबन्ध के प्रणेता पक्षधर उपाध्याय आलोककार के पूर्ववर्ती रहे हैं। मिथिला की अमरावती नगरी के निवासी अपर पक्षधर ने विष्णुपुराण की प्रतिलिपि की थी जो के.एस.डी. संस्कृतविश्वविद्यालय, दरभंगा में सुरक्षित है। इनके माता, पिता एवं कुलमूल अज्ञात हैं। विद्वानों ने आलोककार के साथ इनके ऐक्य की सम्भावना की है, जो सर्वथा निर्मूल है[1]। आलोककार के घर का नाम पाखू अर्थात् पक्षधर अवश्य था किन्तु इन्होंने अपनी कृति में इस नाम के उल्लेख की बात तो दूर रही संकेत भी नहीं किया है। दूसरी बात यह भी विचारणीय है कि उस समय में चारों ओर नव्यन्याय के धुरन्धर विद्वानों के बीच विद्यमान होकर अध्ययन-अध्यापन के साथ ग्रन्थलेख तथा नव्यन्याय जैसे शास्त्र की चर्चा में निरन्तर संलग्न इस विद्वान् को विष्णुपुराण की प्रतिलिपि में प्रवृत्त होना तथा उसके लिए समय मिलना असंभव जैसा प्रतीत होता है। विष्णुपुराण के प्रतिलिपिक पक्षधर ने संभवतः न्यायलीलावती पर तथा द्रव्यकिरणावलीप्रकाश पर विवेक नाम की व्याख्या का प्रणयन किया है। इनका समय पञ्चदश शतक का पूर्वार्ध कहा जा सकता है। इन दोनों कृतियों की मातृकाओं का संग्रह इण्डिया आफिस लाइब्रेरी लण्डन में कोलब्रुक साहब ने किया। दोनों ही कृतियाँ परीक्षणीय हैं।

---

१. द्रष्टव्य, हिस्ट्री ऑफ नव्यन्याय इन मिथिला पृ. १२१

प्रकृत पक्षधर प्रसिद्ध जयदेव मिश्र सोदरपुर भौआल नामक प्रतिष्ठित वंश के शाण्डिल्यगोत्रीय श्रोत्रिय-मैथिल गुणे मिश्र के पुत्र तथा नैयायिकवरेण्य पितृव्य हरिमिश्र एवं प्रभाव्याख्याकार यज्ञपति उपाध्याय के शिष्य रहे हैं। इनके बीजी पुरुष हलायुध से दश या ग्यारह पीढ़ी बाद वराहनाथ नामक व्यक्ति ने सोदरपुर से आकर भौआल नामक गाँव में निवास किया। वे इस जयदेव के प्रपितामह थे। पश्चात् किसी कारण से इनके पिता ने 'यमसम' नामक प्रतिष्ठित गाँव में आकर निवास किया, जो इनकी जन्मभूमि रही। यह गाँव दरभंगा से लगभग सोलह किलोमीटर दूर पूर्व उत्तर में विद्यमान है। यद्यपि जयदेव नाम से भी दो विद्वान् मिथिला में प्रसिद्ध हैं। एक जयदेव 'पीयूषवर्ष' उपाधि से विभूषित हैं। इन्होंने चन्द्रालोक तथा प्रसन्नराघव नाटक की रचना की। इनका समय खृष्टीय त्रयोदश शतक माना जाता है। प्रो. दिनेश भट्टाचार्य ने इन्हें महादेव के पुत्र और कौण्डिन्यगोत्रीय मैथिल कहा है। तथापि 'आलोक' व्याख्याकार जयदेव मिश्र इससे सर्वथा भिन्न हैं। इनके घर का नाम पाखू या पक्षधर था— इसका साक्षी मिथिला का पञ्जीप्रबन्ध है किन्तु जयदेव नाम से ही इनका परिचय अधिक मिलता है। जयदेव मिश्र शास्त्रार्थ में जिस पक्ष से बोलते थे उसके समर्थन में कभी विफल नहीं हुए। अतएव पक्षधर इनका अन्वर्थ नाम है। किन्तु इन्होंने अपनी कृति में इस नाम का उपयोग नहीं किया है।

इनके सुयोग्य पुत्र माधव मिश्र, अग्रजपुत्र वासुदेव मिश्र, प्रिय शिष्य भगीरथ ठक्कुर ने शिष्य तथा गुरुपुत्र नरहरि उपाध्याय द्वारा इनके 'आलोक' पर किये गये आक्षेपों का समाधान कर अपने सम्प्रदाय की रक्षा की है।

यह वासुदेव अपनी आलोक व्याख्या में इनके स्वतंत्र ग्रन्थ प्रमाणपल्लव का उल्लेख करते हैं, किन्तु यह कहीं भी उपलब्ध नहीं है। इनकी एकमात्र कृति यह 'आलोक' इतना अधिक लोकप्रिय हुआ कि भारत के प्रत्येक भाग में इसकी व्याख्या लिखी गयी। व्याख्याकारों ने इसकी व्याख्या लिखना अपनी प्रतिष्ठा का विषय माना।

दो सौ वर्षों तक इस 'आलोक' पर व्याख्याएँ लिखी जाती रहीं। सबसे अधिक बंगाली नैयायिकों ने इसकी व्याख्याएँ लिखी हैं। आश्चर्य की बात है कि नवद्वीप नदिया के प्रसिद्ध नैयायिक रघुनाथ शिरोमणि के समसामयिक तथा वासुदेव सार्वभौम के पुत्र **जलेश्वरवाहिनी-पति** (१६०० श.) ने अपने पिता की कृति तत्त्वचिन्तामणि व्याख्या पर लेखनी नहीं चलायी किन्तु इस आलोक पर व्याख्या लिखी जो **उद्द्योत** नाम से प्रसिद्ध है। अन्य व्याख्याकारों में **रहस्यव्याख्याकार मथुरानाथ भट्टाचार्य, प्रसारिणी** व्याख्याकार **कृष्णदास सार्वभौम, टिप्पणीकार हरिदासन्यायालङ्कार, पक्षधरोद्धारकार पद्मनाथ मिश्र, सारमंजरीकार भवानन्दसिद्धान्तवागीश, टिप्पणीकार गदाधर भट्टाचार्य, (१७ श.) विवेककार जयराम न्यायपञ्चानन, रघुनाथ विद्यालङ्कार, गुणानन्द विद्यावागीश, निरुक्तिप्रकाशकार रघुदेव न्यायालङ्कार तथा संग्रहकार रुद्रन्यायवाचस्पति** का नाम उल्लेखनीय है। ये सब के सब मातृकाओं में उपलब्ध हैं, एक भी प्रकाशित नहीं है।

दाक्षिणात्य विद्वान् वेङ्कटाध्वरि के शिष्य रघुनाथ दीक्षित ने दर्पणनिरोधिनी लिखकर महेश ठक्कुर की आलोकदर्पण व्याख्या का खण्डन किया है। सप्तदश शतक के तृतीय चरण में विद्यमान अग्निहोत्र भट्ट ने आलोक की स्फूर्ति नामक व्याख्या लिखी है। प्रसिद्ध नैयायिक अन्नंभट्ट की सिद्धाञ्जना तथा तर्कसंग्रह की दीपिका व्याख्या भी उल्लेखनीय है।

मैथिलों में सोदरपुर कटकामूलक खान्तर प्रसिद्ध प्रभाकर मिश्र के पुत्र माधव मिश्र ने इसकी दीपिका व्याख्या का प्रणयन किया। इसी तरह महेश ठक्कुर की दर्पण व्याख्या, मधुसूदन ठक्कुर की कण्टकोद्धार व्याख्या, गोविन्द ठक्कुर की परिशिष्ट व्याख्या, गोपीनाथ ठक्कुर की रहस्य व्याख्या, रुचिदत्त के पुत्र रघुपति मिश्र की संग्रह व्याख्या, गोकुलनाथ उपाध्याय की विवरण व्याख्या तथा रूपनाथ ठक्कुर की भावप्रकाश व्याख्या यहाँ उल्लेखनीय है। केवल दर्पण ही इन व्याख्याओं में अंशतः प्रकाशित है। अन्य व्याख्याएँ मातृकाओं में ही उपलब्ध हैं। इसके अतिरिक्त पुत्र माधव मिश्र अग्रजपुत्र वासुदेव मिश्र तथा शिष्य भगीरथ ठक्कुर की व्याख्याएँ भी इस आलोक पर सुनी जाती हैं।

इनके अनेक कृतविद्य शिष्य उल्लेखनीय हैं जो अपनी कृतियों तथा कीर्तियों के माध्यम से आज भी जीवित हैं — कीर्तिर्यस्य स जीवति। यथा गुरुपुत्र नरहरि उपाध्याय, औरसपुत्र माधव मिश्र, अग्रजपुत्र वासुदेव मिश्र, सगोत्र रुचिदत्त, दर्पणकार महेश ठक्कुर के अग्रज मेघ नाम से प्रसिद्ध भगीरथ ठक्कुर तथा कुजौलिवारमूलक कात्यायनगोत्रीय प्रतिष्ठित नैयायिक शुचिकर उपाध्याय इनके शिष्यों में उल्लेखनीय हैं।

दुःख की बात है कि अपने समय से लगभग दो सौ वर्षों तक पठन-पाठन की धारा में प्रमुख स्थान अर्जित करने वाला यह कालजयी आलोक पश्चात् अध्ययन-अध्यापन की मुख्यधारा से सर्वथा कट गया। अष्टादश शतक से ही मिथिला में भी रघुनाथ शिरोमणि की दीधिति पर जगदीश भट्टाचार्य, मथुरानाथ भट्टाचार्य तथा गदाधर भट्टाचार्य की व्याख्याएँ ही पठन-पाठन में वर्तमान-वर्धमान हैं।

८. नरहरि उपाध्याय

पञ्चदश शतक के अन्तिम चरण में विद्यमान यज्ञपति उपाध्याय के पुत्र उपयुक्त उत्तरसाधकशिष्य तथा पक्षधर प्रसिद्ध जयदेव मिश्र के भी अन्तेवासी नरहरि उपाध्याय ने तत्त्वचिन्तामणि की दूषणोद्धार नामक व्याख्या लिखकर अपने पिता की मान्यताओं पर आरोपित दोषों का प्रक्षालन किया है तथा उसका परिष्कृत स्वरूप प्रदर्शित कर विद्वत्समाज को दिखा दिया कि यह परम्परा कदापि चिन्तन में दुर्बल नहीं है। इन्होंने अपनी कृति के आरम्भ में ही ग्रन्थ लिखने का उद्देश्य बताते हुए कहा है कि पिता से न्यायशास्त्र का मर्म समझकर मैं उनकी मान्यताओं पर किये गये आक्षेपों का निराकरण करता हूँ।

सूक्त्या पितृचरणानामधिगतसिद्धान्तसारेण।
श्रीनरहरिणा क्रियते तातमते दूषणोद्धारः।।

महामहोपाध्याय उमेश मिश्र ने अपने भारतीय दर्शन के इतिहास में इनके आत्मतत्त्वविवेक की व्याख्या की बात कही है। इसकी पुष्टि में उन्होंने कहा है कि इसकी मातृका भी उनके पास सुरक्षित है जिसके आरम्भ में यह पद्य है —

सूक्त्या पितृचरणानामवगत-सन्दर्भसारेण।
क्रियते श्रीनरहरिणा व्याख्या बौद्धाधिकारस्य।।

इसकी जानकारी बहुत विद्वानों को नहीं है। इनकी धर्मशास्त्रीय कृति 'द्वैतनिर्णय' का मिथिला में आज भी व्यवहार होता है किन्तु अप्रकाशित है।

९. रुचिदत्त मिश्र

खृष्टीय पञ्चदश शतक के चतुर्थ चरण में विद्यमान आलोककार जयदेव मिश्र के शिष्य एवं सगोत्र (सोदरपुर कुलसंभूत) देवदत्त मिश्र के पुत्र रुचिदत्त मिश्र की तत्त्वचिन्तामणि व्याख्या प्रकाश नाम से परिचित एवं सम्पूर्ण भारत में लब्धप्रतिष्ठ है। केन्द्रीय संस्कृत विद्यापीठ तिरुपति से इसके प्रत्यक्षखण्ड का प्रकाशन हुआ था। बहुत पहले इसका शब्दखण्ड काशी विद्यासुधानिधि में प्रकाशित हुआ था। इसके अतिरिक्त इनकी तीन कृतियाँ कुसुमाञ्जलिप्रकाशमकरन्द, द्रव्यकिरणावलीप्रकाशविवृति तथा लीलावतीप्रकाश मातृकाओं में उपलब्ध हैं। किरणावलीप्रकाशविवृति का अंश एशियाटिक सोसाइटी कलकत्ता से कभी प्रकाशित हुआ था।

दाक्षिणात्य विद्वानों ने इसका अधिक आदर किया तथा व्याख्या के माध्यम से इसके प्रचार-प्रसार में संलग्न रहे। धर्मराजाध्वरीन्द्र इनके पुत्र रामकृष्ण अध्वरि, वैद्यनाथ दीक्षित तथा तार्क्ष्यनारायण आदि ने इस 'प्रकाश' की व्याख्या की है। इनमें से रामकृष्ण अध्वरि की न्यायशिखामणि उक्त तिरुपति विद्यापीठ से प्रकाशित है।

रघुपति मिश्र —इसी रुचिदत्त के सुयोग्य पुत्र रघुपति मिश्र ने तत्त्वचिन्तामणि तथा 'आलोक' की 'प्रकाश' व्याख्या का प्रणयन किया है। इनकी मातृका सरस्वती-भवन-ग्रन्थागार में अंशतः उपलब्ध है।

१०. गोपीनाथ ठक्कुर

षोडश शतक के प्रथम चरण में विद्यमान मिथिला के अवदात घुसौतवंश में उद्भूत वत्सगोत्रीय भवनाथ ठक्कुर ने तत्त्वचिन्तामणि की 'सार' नामक व्याख्या लिखी, जो 'मणिसार' नाम से प्रसिद्ध है तथा इसका अनुमानखण्ड त्रिवेन्द्रम् से कभी प्रकाशित था। इनके 'मणिसार' में अपनी ही कृति प्रत्यक्षालोकभूषण तथा अनुमानालोकभूषण के उल्लेख से दो बातें ज्ञात होती हैं — एक तो ये जयदेव मिश्र के पश्चाद्वर्ती हैं तथा उनके 'आलोक' की इन्होंने व्याख्या की है। यद्यपि उक्त 'भूषण-युगल' मातृकाओं में भी उपलब्ध नहीं है तथापि 'मणिसार' में इनके उल्लेख से उन कृतियों की सत्ता अवश्य प्रमाणित होती है। केशव मिश्र की तर्कभाषा पर इन्होंने 'भावप्रकाशिका' नामक व्याख्या लिखी है जो मातृकाओं

में उपलब्ध है किन्तु प्रकाशित नहीं है। यहाँ इन्होंने मणिकार (गङ्गेश) पक्षधर मिश्र रत्नकोशकार (तरणि मिश्र) तथा उपाध्याय (यज्ञपति उपाध्याय) का उल्लेख किया है।

११. भगीरथ ठक्कुर

खृष्टीय पञ्चदश शतक के चतुर्थ चरण में विद्यमान चन्द्रपति ठक्कुर के पुत्र मिथिला-राज्योपार्जक महेश ठक्कुर के अग्रज आलोककार जयदेव के साक्षात् शिष्य, शाण्डिल्यगोत्रीय खण्डबलाकुलभूषण भगीरथ ठक्कुर अपने समय के मैथिल नैयायिकों में अग्रगण्य रहे हैं। इनकी कृतियाँ ही इसकी साक्षी हैं। इनके घर का नाम मेघ था अतएव इनकी व्याख्या मेघ अथवा जलद नाम से प्रसिद्ध है। इन्होंने वर्धमान उपाध्याय की कृति किरणावलीप्रकाश, लीलावतीप्रकाश तथा कुसुमाञ्जलिप्रकाश की 'प्रकाशिका' नामक व्याख्या का प्रणयन किया। सरस्वती-भवन-ग्रन्थमाला, चौखम्बा संस्कृत सिरीज तथा काशी-संस्कृत-सिरीज में यथाक्रम इनकी कृतियाँ प्रकाशित हैं।

१२. माधव मिश्र

यद्यपि एक समय में एक ही वंश में उद्भूत दायादरूप चाचा-भतीजा के रूप में संबद्ध तीन माधव मिश्रों ने अपने विलक्षण वैदुष्य से मिथिला को अलङ्कृत किया है। महापण्डित गदाधर मिश्र के पुत्र नैयायिक माधव मिश्र ने भेददीपिका नामक ग्रन्थ का प्रणयन किया जहाँ भामती, खण्डनखण्डखाद्य तथा चित्सुखी में प्रतिपादित अद्वैतसिद्धान्त का खण्डन किया है।

द्वितीय माधव मिश्र पक्षधर प्रसिद्ध जयदेव मिश्र के औरसपुत्र एवं शिष्य ने 'आलोक' व्याख्या लिखी थी। इसकी मातृका दरभंगा के संस्कृत-विश्वविद्यालय में विद्यमान है। दाक्षिणात्य नैयायिकवरेण्य अन्नंभट्ट ने अपनी 'सिद्धाञ्जना' में इस 'दीपिका' का आदरपूर्वक उल्लेख किया है —

> मैर्थीं महेशमधुसूदनमाधवादे-
> र्व्याख्यां शिरोमणिगिरामवसाय सारम्।
> सिद्धाञ्जनं मणिविलोकनलालसाना-
> मालोकमार्गगमिनामहमातनिष्ये।।

सोदरपुरकटका-मूलक यह माधव मिश्र जयदेव मिश्र के पुत्र के चचेरे भाई खान्तरप्रसिद्ध प्रभाकर के पुत्र होने से आलोककार के सम्बन्ध में पौत्र होते हैं। इन्होंने अपनी कृति 'दीपिका' में गुरुओं का स्मरण करते समय गोपाल, दिनकर तथा पिता खान्तर का उल्लेख किया है —

> श्रीगोपालादधिगतदृढन्यायसिद्धान्तसारो
> विद्योदारो दिनकरगुरौ ज्यायसि प्रौढभक्तिः।

शास्ता विद्वत्पटलमुकुटश्रीकरश्रीहरीणां
न्यायाम्भोधौ गुरुरिव गुरुः खान्तरः कर्णधारः।।

षोडश शतक के मध्यकाल में विद्यमान इस माधव मिश्र की 'दीपिका' महेश ठक्कुर की 'दर्पण' व्याख्या से कुछ पूर्वतन ही रही होगी। अतएव 'आलोक' के मैथिल व्याख्याकारों में इस माधव मिश्र का नाम अग्रगण्य कहा जा सकता है।

१३. महेश ठक्कुर

खण्डबलाकुलभूषण विद्याबल से मिथिला राज्य के उपार्जक चन्द्रपति ठाकुर के पुत्र तथा प्रतिष्ठित नैयायिक भगीरथ ठक्कुर के अनुज षोडश शतक के पूर्वार्ध में विद्यमान महामहोपाध्याय महेश ठक्कुर कुजौलिवार भखराइनिमूलक महानैयायिक शुचिकर उपाध्याय के शिष्य रहे हैं। इस शुचिकर के पौत्र रामदास झाकृत आनन्दविजय नाटिका के आरम्भ में इसका सङ्केत किया गया है। यहाँ अपभ्रंश में लिखित पद्य का संस्कृत रूपान्तर इस प्रकार है -

तर्कपङ्कजार्करूपकरोत्तरः शुचिपण्डितः।
तदीयशिष्यो महेशो लक्षनरेशानतिमण्डितः।।

प्रो. दिनेश भट्टाचार्य ने इस शुचिकर की कृति न्यायलीलावती व्याख्या का संकेत किया है[१]। किन्तु इसकी मातृका अनुपलब्ध है तथा उल्लेख भी ग्रन्थान्तर में नहीं मिलता है। महेश ठक्कुर जैसे शिष्य का गुरु होना ही शुचिकर उपाध्याय को शास्त्रीय इतिहास में प्रतिष्ठित करता है।

इस शुचिकर के शिष्य महेश ठक्कुर की अनेक कृतियाँ धर्मशास्त्र में कालजयी हुईं तथा व्यवहार में बराबर आती रहीं, जिन्होंने-तिथितत्त्वनिर्णय आदि प्रसिद्ध हैं। नव्यन्याय में पक्षधर प्रसिद्ध जयदेव मिश्र अर्थात् अपने परमगुरु (अग्रज तथा गुरु के गुरु) की कृति 'आलोक' पर इनकी 'दर्पण' व्याख्या ने पूर्ण ख्याति अर्जित की तथा लेखक को अमर बना दिया। यद्यपि इन्होंने सम्पूर्ण आलोक पर व्याख्या लिखी होगी तथापि हम लोगों के समक्ष आरम्भिक दो खण्ड की व्याख्या ही उपलब्ध है। शब्दखण्ड का 'दर्पण' कहीं किसी ने देखा नहीं। यह दर्पण अंशतः सरस्वती-भवन-ग्रन्थमाला में पहले और मिथिला-संस्कृतशोध-संस्थान, दरभंगा से बाद में प्रकाशित हुआ है।

इनके जीवन में उतार-चढ़ाव अधिक आया। आरम्भ में इन्होंने मध्यप्रदेश के गढ़मण्डला राज्य की रानी दुर्गावती के आश्रय में जीवन यापन किया, पश्चात् मिथिला का राज्य अर्जित कर स्वयं राजा हुए और अन्त में विद्याव्यसनी महेश ठक्कुर पुत्र पर राज्य का भार सौंपकर वाराणसी आ गये और रामेश्वरभट्ट जैसे उद्भट विद्वान् का अन्तेवासी

---

१. द्रष्टव्य, हिस्ट्री ऑफ नव्यन्याय इन मिथिला पृ. १७३

होकर जीवन भर वेदान्त और मीमांसा के अध्ययन में लगे रहे। पण्डितवरेण्य रामेश्वरभट्ट के पौत्र महाकवि शङ्कर भट्ट ने अपने महाकाव्य 'गाधिवंशानुवर्णनम्' में इनके प्रसंग में एक ऐसा पद्य लिखा है कि इनके वैदुष्य का प्रकर्ष तथा रामेश्वरभट्ट के शिष्यत्वग्रहण की बात स्पष्टतः प्रतीत होती है —

कश्चिच्च ठक्कुर-महेश इति प्रसिद्ध-
स्तच्छिष्य आस पृथुतार्किकतैरभुक्तः।
टीकां विधाय स तु पक्षधरीप्रचारं
चक्रे सुदुष्करमिदं प्रथमं किलान्यैः।।

इनकी यह कृति 'दर्पण' इतना अधिक प्रतिष्ठित हुई कि अन्नंभट्ट जैसे गम्भीर नैयायिक ने अपनी सिद्धाञ्जना में इसका आदरपूर्वक उल्लेख किया है। दाक्षिणात्य विद्वान् रघुनाथ दीक्षित ने इसके खण्डन में 'आलोक' की 'दर्पण-निरोधिनी' व्याख्या का प्रणयन किया है। सम्पूर्ण भारत में इसके निश्चित प्रचार-प्रसार के साक्ष्य के रूप में इसे माना जा सकता है।

१४. देवनाथ ठक्कुर तर्कपञ्चानन

काव्यप्रदीपकार गोविन्द ठक्कुर के पुत्र, मधुसूदन ठक्कुर के अग्रज अनेक शास्त्रों के व्याख्याकार सप्त कौमुदीकार के रूप में प्रसिद्ध तर्कपञ्चानन उपाधि से अलङ्कृत नैयायिक-वरेण्य **देवनाथ ठाकुर ने आलोक** पर **परिशिष्ट** नामक व्याख्या लिखी जो मातृकागारों में उपलब्ध है। इन्होंने इसके परिशिष्ट के आरम्भ में संक्षेप में ही बहुत मार्मिक बात कही है कि चिन्तामणि तथा आलोक में जो बातें रह गयी हैं उन्हें मैं यहाँ कह रहा हूँ —

देवनाथेन गोविन्दचरणाम्बुजसेविना।
चिन्तामणौ यदालोके परिशिष्टं तदुच्यते।।

इन्होंने अपने पिता से ही अध्ययन कर विद्या अधिगृहीत की है। अतएव उक्त पद्य में श्लेष से इष्टदेवता श्रीकृष्ण और गुरु गोविन्द ठक्कुर दोनों की स्तुति हो जाती है। इन्होंने अपने पिता के पाण्डित्यप्रकर्ष का उल्लेख कर गुरुभक्ति दिखायी है तथा अपने पाण्डित्य का परिचय भी प्रस्तुत किया है —

मीमांसामवतार्य यः सदसतामद्धा विवेके गुरु-
र्यो वेदान्तविचारचारुचरिते सिद्धान्तवाचस्पतिः।
आचार्योऽपि विचार्यते यदवधिर्नैयायिको वा न वा
गोविन्दोऽयमखण्डमण्डलयशश्चन्द्रो जगत्प्राप्तवान्।।

मीमांसास्मृतितर्कतन्त्रकवितालङ्कारकोषागम-
ज्योतिर्वेदपुराणभारतमतिर्यस्तर्कपञ्चाननः।
देवोऽसौ कमतेश्वरः क्षितिपतिस्तं देवनाथं चिरात्
सम्प्राप्य स्वयमादरेण विदधे विद्वन्मुदे कौमुदीम्।।

अधिकरणकौमुदी, तन्त्रकौमुदी, मन्त्रकौमुदी, काव्यकौमुदी, स्मृतिकौमुदी तथा सिद्धान्तकौमुदी इनकी कृतियाँ अधिक प्रसिद्ध हैं। इनमें से अधिकरणकौमुदी (मीमांसा), तन्त्रकौमुदी और स्मृतिकौमुदी (धर्मशास्त्र) कभी प्रकाशित हुई थीं। आज मातृकाओं में उपलब्ध हैं।

१५. मधुसूदन ठक्कुर

काव्यप्रदीपकार गोविन्द ठक्कुर के पुत्र एवं शिष्य सप्तकौमुदीकार देवनाथ ठक्कुर के अनुज मिथिला के अवदात घुसौतमूलक कुल में उद्भूत वत्सगोत्रीय श्रोत्रिय मधुसूदन ठक्कुर षोडश शतक के नैयायिकों में अग्रगण्य रहे हैं।

इन्होंने जयदेव मिश्र के आलोक पर कण्टकोद्धार नामक व्याख्या लिखी है। व्याख्या के नाम से ही ज्ञात होता है कि प्रतिपक्षियों के द्वारा किये गये आक्षेपों का निराकरण कर आलोक को विशद एवं परिष्कृत करने का प्रयास यहाँ किया गया है। बहुत पहले वाराणसी से सरस्वती भवन ग्रन्थमाला में इसका आरम्भिक अंश प्रकाशित हुआ था। अपने समय में इनके पाण्डित्य एवं कृति का भारत भर में व्यापक प्रचार हुआ था। अतएव गुणानन्द विद्यावागीश ने बंगाल से आकर इनका शिष्यत्व स्वीकार किया था, अपने शब्दालोकविवेक में गुणानन्द विद्यावागीश ने इसका स्पष्ट उल्लेख किया है —

मधुसूदनसद्व्याख्यासुधाक्षालितचेतसा।
गुणानन्देन कृतिना शब्दालोको विविच्यते।।

दाक्षिणात्य विद्वान् अन्नंभट्ट ने अपनी सिद्धाञ्जना में इस व्याख्या का उल्लेख किया है। इन्होंने अपने गुरु तथा पिता के पाण्डित्य-प्रकर्ष का प्रदर्शन करते हुए अपने सकलशास्त्रीय वैदुष्य का परिचय अपनी कृति कण्टकोद्धार के आरम्भ में स्वयं प्रस्तुत किया है जिससे इनकी विद्या में प्रौढि का परिचय मिलता है —

यस्तर्के जैमिनीये फणिपतिभणितौ ब्रह्मविद्याविचारे
काणादे काव्यशास्त्रे पटुविशदमतिर्धर्मतन्त्रेऽथ मन्त्रे।
दुष्प्रापं प्राप तीव्रं गुरुपरिचरणक्लेशमस्याखिलस्य
प्रेक्षन्तां पुण्यभाजः फलततिमुदितामत्र सन्तः कियन्तः।।

मधुसूदनसद्युक्तिसमुत्सारितकण्टकाः ।
आलोकव्यक्तमार्गेण मणिं गृह्णन्तु पण्डिताः।।
वादीन्द्रमानमातङ्गसूदने मधुसूदने।
वादिन्यादीयतां नैव मुधा पक्षान्तरं बुधाः।।

इनकी धर्मशास्त्रीय कृति जीर्णोद्धार नाम से प्रसिद्ध है। इस तरह मैथिल नैयायिकों के प्राप्त परिचय के आधार पर कहा जा सकता है कि नव्यन्याय के विकास में माण्डरवंश, सोदरपुरवंश, घुसौतवंश तथा खण्डबलावंश का अविस्मरणीय योगदान रहा है। यद्यपि अन्य कुल के कृतविद्यों ने भी इस विद्या के अध्ययन-अध्यापन में अवश्य योगदान किया होगा, तथापि इसमें सन्देह नहीं कि उपर्युक्त चार वंशों के सुधीगण की कालजयी कृतियाँ चिरकाल तक जीवित रह कर लेखक की कीर्ति-धवलिमा को सर्वत्र फैलाती रही हैं।

इसके बाद बंगाल के मूर्धन्य नैयायिक दीधितिकार रघुनाथ शिरोमणि का अभ्युदय-काल आरम्भ होता है और मैथिल परम्परा ह्रासोन्मुख होने लगती है।

१६. गोकुलनाथ उपाध्याय

सप्तदश शतक के उत्तरार्ध में वर्तमान असाधारण प्रतिभासम्पन्न, कुशल अध्यापक तथा लेखनी के धनी गोकुलनाथ उपाध्याय भारतीय विद्या के सभी प्रमुख अङ्गों के अधिकारी विद्वान् के रूप में सुप्रतिष्ठित हुए। शुक्लयजुर्वेद के माध्यन्दिनशाखावलम्बी शाण्डिल्यगोत्रीय फणदहमूलक पण्डित पीताम्बर उपाध्याय (विद्यानिधि) के पुत्र एवं शिष्य गोकुलनाथ उपाध्याय ने उत्कृष्ट पाण्डित्य की निकषस्वरूप 'षडयन्त' परीक्षा में अनायास उत्तीर्णता प्राप्त की जो मिथिला में सबसे कठिन शास्त्रीय परीक्षा उस समय में प्रचलित थी। किसी विशिष्ट पण्डितसभा में कोई व्यक्ति यदि उपस्थित विद्वानों के द्वारा की गयी शास्त्रीय या लौकिक सभी जिज्ञासाओं का समुचित एवं सप्रमाण समाधान कर देता था तो वह उस परीक्षा में उत्तीर्ण माना जाता था। ऐसी पण्डितसभा कई दिनों तक चलती थी, अत एव यह विधि असाधारण वैदुष्य की परिचायिका के रूप में प्रचलित थी।

वाचस्पति मिश्र द्वितीय के द्वैतनिर्णय पर अपनी दिवङ्गता बालकन्या कादम्बरी के संस्मरण में, अपनी लिखी कादम्बरीप्रदीप व्याख्या में इन्होंने स्वयं कहा है कि बचपन से ही दत्तचित्त होकर मैंने सभी विद्याओं की उपासना की और यहाँ उन सब ने मेरी सहायता की है —

आबाल्यादेकमनसा मया यूयमुपासिताः।
युष्माभिः सर्वविद्याभिः कृतं साहायकं मम।।

कहने की अपनी छटा होती है। बड़ी नम्रता से गोकुलनाथ ने हम लोगों को समझा दिया कि सभी विद्याओं का मनोयोग से उन्होंने अध्ययन किया तथा उसका व्यवहार भरपूर किया। 'अधीतिबोधाचरणप्रचारणैः' आदि कहकर जिसे आडम्बर से श्रीहर्ष ने कहा था उसे छोटे से अनुष्टुप् छन्द में इन्होंने बाँध दिया।

तन्त्रसाधना के क्षेत्र में इनका वंश अधिक प्रतिष्ठित रहा है। संभव है कि उक्त साधना के सुफल रूप में ही असाधारण वैदुष्य एवं सर्वतोमुखी प्रतिभा इनको अधिगत हुई हो। वंगदेश के अलङ्कार, वरेण्य नैयायिक रघुनाथ शिरोमणि की तत्त्वचिन्तामणि व्याख्या

दीधिति इतना अधिक लोकप्रिय हुई कि भारत भर में इसके पठन-पाठन की परम्परा आज तक चल रही है। इसके आविर्भाव से मैथिलों की प्रचलित परम्परा ह्रासोन्मुख हो गयी। पठन-पाठन में पक्षधर प्रसिद्ध जयदेव मिश्र का आलोक उपेक्षित हो गया और दीधिति समादृत होने लगी। पश्चात् गदाधर भट्टाचार्य के निर्मल वैदुष्य एवं विशद व्याख्यान से मैथिल परम्परा मिथिला में भी लुप्त हो गयी। व्याप्तिवाद में जागदीशी सिद्धान्तलक्षण और हेत्वाभास की सामान्यनिरुक्ति की गादाधारी व्याख्या अधिक व्युत्पादक सिद्ध हुई।

किन्तु गोकुलनाथ उपाध्याय ने इस ओर विशेष ध्यान दिया। ग्रन्थलेखन तथा अध्यापन के माध्यम से अपनी मैथिल-परम्परा की सुरक्षा हेतु श्लाघनीय प्रयास किया। इन्होंने तत्त्वचिन्तामणि पर चक्ररश्मि व्याख्या लिखी और दीधिति पर विद्योत। दोनों ही व्याख्याओं में रघुनाथ शिरोमणि के मतों का यथासम्भव खण्डन कर आलोक-परम्परा को पुनरुज्जीवित करने का प्रयास किया गया है। इन दोनों के अतिरिक्त न्यायदर्शन में इनकी आठ कृतियाँ प्रसिद्ध हैं — दिक्कालनिरूपण, कुसुमाञ्जलिटिप्पण, खण्डनकुठार, लाघवगौरवरहस्य, मिथ्यात्वनिरुक्ति, शक्तिवाद, पदवाक्यरत्नाकर तथा न्यायसिद्धान्ततत्त्व। पदवाक्यरत्नाकर पर इस शताब्दी के प्रथम चरण में विद्यमान सोदरपुर सरिसवमूलक श्रोत्रिय नैयायिक यदुनाथ मिश्र ने गूढार्थदीपिका व्याख्या लिखी है जो मूल के साथ सम्पूर्णानन्द संस्कृत विश्वविद्यालय वाराणसी से प्रकाशित है। इनकी अधिक कृतियाँ प्रकाशित हैं तथा प्रकाशनाधीन हैं। केवल न्यायसिद्धान्ततत्त्व, चक्ररश्मि और दीधिति विद्योत के प्रकाशन की बात नहीं सुनी जाती है। अन्य शास्त्रों में भी इनकी कृतियाँ उपलब्ध एवं प्रकाशित हैं किन्तु इनकी चर्चा यहाँ अप्रासंगिक मानकर नहीं की जाती है। इन्होंने गढ़वाल के श्री नगराधिपति फत्ते साह का आश्रय पाकर आरम्भिक जीवन यापित किया तथा विद्या-व्यवसाय को आगे बढ़ाया। पश्चात् ये खण्डवलाकुलभूषण मिथिलानरेश महाराज राघव सिंह के आश्रित रहे। परम्परा के अनुसार ये दीर्घजीवी हुए हैं। कभी गङ्गेश उपाध्याय से विभूषित मङ्गरौनी ग्राम ही इनका भी जन्मस्थान रहा है अतएव यहाँ रहकर इन्होंने अपने अनेक अन्तेवासियों को लब्धप्रतिष्ठ विद्वान् बनाया। इनमें रामेश्वर उपाध्याय, गिरिधर उपाध्याय तथा न्यायतत्त्वपरीक्षाकार वंशधर उपाध्याय आदि का नाम उल्लेखनीय है।

१७. गिरिधर उपाध्याय

प्रसिद्ध दार्शनिक गोकुलनाथ उपाध्याय के पितृव्यपुत्र (चचेरे भाई) एवं शिष्य वागीश उपाध्याय के पुत्र गिरिधर उपाध्याय अष्टादश शतक के पूर्वार्धवर्ती नैयायिकों में अग्रगण्य रहे हैं। इन्होंने विभक्त्यर्थनिर्णय का प्रणयन कर न केवल अपने पाण्डित्य के प्रकर्ष का प्रदर्शन किया है अपितु नव्यन्याय के शब्दखण्ड को पूर्णतया अलङ्कृत किया है। शब्दखण्ड में इन गुरु शिष्यों की स्वतन्त्र कृति पदवाक्यरत्नाकर एवं विभक्त्यर्थनिर्णय बंगाली विद्वान् जगदीश भट्टाचार्य एवं गदाधर भट्टाचार्य की कृतियों के चिन्तन को शब्दशक्तिप्रकाशिका, व्युत्पत्तिवाद तथा शक्तिवाद के विचारों को इतना आगे बढ़ाया कि इनकी कृतियों को स्मारक कीर्ति के रूप में परवर्ती नैयायिकों ने स्वीकार किया।

गिरिधर उपाध्याय के चिन्तन का यह वैशिष्ट्य रहा है कि जगदीश एवं गदाधर से सर्वथा अस्पृष्ट पाणिनिव्याकरण के परिष्कार भाग कौण्ड भट्ट की वैयाकरणभूषण आदि कृतियों का गम्भीर अध्ययन कर उसके सार भाग का उपयोग अपनी कृति में इन्होंने किया है। दूसरी बात यह है कि गोकुलनाथ उपाध्याय ने अवसर पाकर गौड नैयायिकों की मान्यता का रुचिपूर्वक अवश्य खण्डन किया है। किन्तु गिरिधर उपाध्याय ने उन नैयायिकों के मतों का आदरपूर्वक उल्लेख कर उससे अपने मतों की पुष्टि की। मैथिल नैयायिकों में आलोक-कार जयदेव मिश्र एवं उसके दर्पण-व्याख्याता महेश ठक्कुर आदि का उल्लेख भी इन्होंने सम्मान के साथ किया है।

इस शतक के प्रथम चरण में नैयायिकवरेण्य यदुनाथ मिश्र ने यदि पदवाक्य-रत्नाकर की व्याख्या लिखी तो क्वीन्स कालेज वाराणसी के लब्धप्रतिष्ठ न्यायाध्यापक मैथिल जीवनाथ मिश्र ने इस विभक्त्यर्थनिर्णय का स्वयं सम्पादन कर चौखम्बा संस्कृत सिरीज वाराणसी से प्रकाशित कराकर विद्वानों के समक्ष उसे प्रस्तुत किया। इस ग्रन्थ के अध्ययन से प्रतीत होता है कि लेखक मैथिल एवं गौड की नव्यन्याय-परम्परा से पूर्णतः अवश्य परिचित रहे हैं।

१८. चित्रधर उपाध्याय

प्रसिद्ध दार्शनिक गोकुलनाथ उपाध्याय के भागिनेय एवं प्रिय शिष्य, न्यायसूत्र की न्यायतत्त्वपरीक्षा नामक वृत्ति के प्रणेता महानैयायिक वंशधर उपाध्याय के पुत्र चित्रधर उपाध्याय अष्टादश शताब्दी के उत्तरार्ध में अग्रगण्य नैयायिक हुए हैं। इनकी कृति प्रमाण-प्रमोद उन्नीसवीं शताब्दी के प्रख्यात नैयायिक दुःखमोचन झा की टिप्पणी के साथ दिल्ली से प्रकाशित है। इनका आवास भी मधुवनी जनपद के निकट मंगरौनी ग्राम रहा है जो गङ्गेश उपाध्याय तथा गोकुलनाथ उपाध्याय आदि दार्शनिकों से बराबर अलङ्कृत होता रहा है। इनकी काव्यकृति शृङ्गारसारिणी तथा वीरतरङ्गिणी भी प्रकाशित है।

१९. रूपनाथ ठाकुर

अपने समय के लब्धप्रतिष्ठ नैयायिक रूपनाथ ठाकुर विद्याबल से मिथिला राज्य के उपार्जक तथा आलोक के दर्पण व्याख्याकार महानैयायिक महेश ठाकुर के अग्रज दामोदर ठाकुर के वंशधर हैं। पुरुषानुक्रम से उनसे सातवीं पीढ़ी में ये विराजमान थे। इनके वंशधर मिथिला में आज भी वर्तमान-वर्धमान हैं। अष्टादश शतक के उत्तरार्ध में विद्यमान सगोत्र मिथिलेश महाराज माधव सिंह के समसामयिक तथा घनिष्ठ सम्बन्धी रूपनाथ ठाकुर ने इनके आग्रह से उक्त आलोकदर्पण पर भावप्रकाश नामक व्याख्या का प्रणयन किया। इसकी मातृका संस्कृत विश्वविद्यालय दरभंगा में विद्यमान है। इन्होंने अपनी कृति के आरम्भ में अपने गुरु सुबोध नामक किसी अज्ञात नैयायिक का उल्लेख किया है तथा महाराज माधवसिंह के आग्रह पर व्याख्या लिखने की बात कहते हुए पाठक विद्वानों के समक्ष विनय—प्रदर्शन में कुलीनता का परिचय दिया है —

श्रीमट्ठक्कुरनिर्मितस्य सुकृतिव्याख्याविहीनस्य वै
दुर्बोधस्य च दर्पणस्य रचितं भावप्रकाशाभिधाम्।
टीका चेन्मम वासनापरिणतौ हास्यैकमात्रप्रदा
स्यादेषा सफला मुकुन्दचरणे भक्तिर्न भग्ना यतः।।

आसीद् यस्तीरमुक्तौ प्रथितवरयशाः श्रीसुबोधः सुधीन्द्रो
गीर्वाणाधीशपूज्यप्रतिमफणिपतिप्रख्यविख्यातकीर्तिः।
तस्याध्येतातियत्नान्नरपतितिलकादेशतो रूपनाथो
वित्प्रीत्यै दर्पणोऽयं परिमितवचसा भावमाविष्करोति।।
श्रीमान् माधवसिंहभूपतिकुलालङ्कारचूडामणिः-
दत्ताज्ञः खलु दर्पणं स्फुटयितुं रूपनाथं प्रति।।

यद्यपि इनके गुरु नैयायिक सुबोध की कोई कृति या परिचय उपलब्ध नहीं है तथापि रूपनाथ ठाकुर जैसा कृती शिष्य ही उनके उज्ज्वल एवं अक्षुण्ण कीर्तिध्वज के रूप में विद्यमान है और यही परिचय उनको विद्वत्समाज में प्रतिष्ठित करने के लिए पर्याप्त है।

२०. कविरत्न खगेश

अष्टादश शतक के उत्तरार्ध में विद्यमान मिथिलेश महाराज नरेन्द्र सिंह के समसामयिक कविरत्न नाम से ख्यात नैयायिक खगेश की कृति प्रत्यक्षचिन्तामणि की स्वतन्त्र व्याख्या की मातृका संस्कृत विश्वविद्यालय दरभंगा में उपलब्ध है। ये गोकुलनाथ उपाध्याय के वागीश नामक शिष्य के शिष्य रहे हैं —ऐसी सूचना इस शतक के प्रथम चरण में विद्यमान मैथिली के प्रसिद्ध महाकवि चन्दा झा से हम लोगों को मिलती है। इन्होंने अपनी काशी शिवस्तुति में लिखा है —

इन्द्रपुरोहिततुल्या गोकुलनाथाश्च ये ख्याताः।
तेषां शिष्या आसन् पण्डितरत्नेषु वागीशाः।।

तच्छात्रः कविरत्नं जने खगेशेति विख्यातः।
यौ तौ नरेन्द्रसिंहान्मिथिलेशात् सत्कृतौ युगपत्।।
गुरुशिष्यौ गुरुविधौ सदवसरे माल्यसद्वस्त्रैः।

इससे अधिक इनका परिचय ज्ञात नहीं है। तब इतना यहाँ अवधेय है कि कविरत्न के गुरु वागीश गोकुलनाथ उपाध्याय के चाचा वागीश उपाध्याय से भिन्न एवं अर्वाचीन हैं। यह संभव नहीं है कि गिरिधर के पिता वागीश उपाध्याय ने अपने भतीजे से शास्त्र का अध्ययन किया हो।

कविरत्न ने अपनी कृति के आरम्भ में कहा है —

प्रत्यक्षेऽपि प्रपश्यद्भिः प्रत्यक्षे दूषणं मुहुः।
अथ श्रीकविरत्नेन क्षीरे नीरं निरूप्यते।।

इससे प्रतीत होता है कि अपनी व्याख्या में इन्होंने इस वृत्ति से नीरक्षीर का विवेक किया है।

२१. विश्वनाथ झा

उन्नीसवीं शताब्दी के उत्तरार्ध में विद्यमान तात्पर्याचार्य वाचस्पति मिश्र के जन्म से अलङ्कृत एवं पवित्रीकृत ग्राम ठाढी के निवासी मैथिल नैयायिक विश्वनाथ झा प्रसिद्ध दार्शनिक धर्मदत्त प्रसिद्ध बच्चा झा के मातुल तथा विद्यागुरु रहे हैं। इन्होंने नव्यन्याय के व्यधिकरण ग्रन्थ पर सिद्धान्तसार नामक विवेचना-ग्रन्थ का तथा उदयनाचार्य की लक्षणावली पर प्रकाश व्याख्या का प्रणयन किया है। इस शतक के प्रथम चरण में इनकी प्रकाश व्याख्या काशी से प्रकाशित भी हुई। मिथिला के प्रसिद्ध नैयायिक चकौती ग्रामवासी परमेश्वर झा तथा ऋद्धिनाथ झा बङ्गाल के नवद्वीपवासी प्रख्यात विवेचनाकार गोपालन्यायरत्न तथा प्रसन्न-तर्करत्न इनके विद्यागुरु रहे हैं। इन्होंने प्रकाशित ग्रन्थ के अन्त में अपना परिचय इस प्रकार दिया है -

आसीत्सोदरपूरमूलमहियाग्रामो भवानीपति-
र्यो ब्रह्मैकविचारनिर्मलमतिः ख्यातोऽखिलैः सद्गुणैः।
तत्पुत्रो मतिमद्वरोऽखिलगुणप्रख्याततारापति -
स्तारानाथविभूषणाङ्घ्रियुगलक्षीरोत्थसत्षट्पदः।।

तत्सूनुरेनं मिथिलामहीश-
स्याज्ञामवाप्यौदयनीप्रकाशम्।
श्रीविश्वनाथः कृतवान् प्रयत्नान्
मुदे बुधानां विमलप्रकाशम्।।

२२. धर्मदत्त (बच्चा) झा

मधुवनी जनपद के नवानी ग्रामवासी धर्मदत्त (बच्चा) झा उन्नीसवीं शताब्दी के अन्तिम चरण में मिथिला के सर्वश्रेष्ठ दार्शनिक के रूप में प्रसिद्ध हुए। अनेक धर्मशास्त्रीय ग्रन्थों के प्रणेता पण्डित रत्नपाणि झा के पौत्र एवं पण्डित दुर्गादत्त झा के ये पुत्र हैं। इनका जन्म १८६० ई. में हुआ। प्रतिभा के धनी बच्चा झा ने अपने परिश्रम से भारतीय विद्या की सभी शाखाओं पर समान अधिकार प्राप्त किया था।

दार्शनिकों में यथाक्रम तात्पर्यटीकाकार वाचस्पति मिश्र, गोकुलनाथ उपाध्याय तथा धर्मदत्त (बच्चा) झा अपने समय में विद्या के जिस चरम शिखर पर विराजमान हुए, उस ऊँचाई तक पहुँचना किसी अन्य दार्शनिक के लिए सम्भव नहीं हुआ। सभी शास्त्रों में अबाध गति के कारण विद्वानों ने इन्हें 'सर्वतन्त्र स्वतन्त्र' की उपाधि से अलङ्कृत किया था किन्तु इनका मुख्य विषय न्यायशास्त्र रहा है, जिसका विधिवत् गुरुमुख से इन्होंने अध्ययन किया था। मातुल एवं आरम्भिक गुरु ठाढी ग्रामवासी महानैयायिक विश्वनाथ झा का अभिभावकत्व इनको बचपन में सुलभ था। पिलखबार ग्रामवासी महानैयायिक बबुजन झा, जटाधर झा, वाराणसी के विश्रुत विद्वान् बालशास्त्री तथा विशुद्धानन्द सरस्वती के श्रीचरणों में बैठकर इन्होंने विद्या की उपासना की थी।

न्याय, वेदान्त तथा साहित्य के क्षेत्र में इनका अविस्मरणीय अवदान परिमाण तथा गुण दोनों ही दृष्टियों से पुष्कल तथा कीर्तिप्रद है। इनकी शिष्य-परम्परा सम्पूर्ण भारत में विद्यमान है। इन्होंने अध्ययन-अध्यापन तथा ग्रन्थलेखन में अपने को इतना अधिक समर्पित कर दिया कि आज का सारस्वत साधक न केवल इनका अधमर्ण तथा नतमस्तक होकर विस्मय कर रहा है, अपि तु इनकी कृतियों का अध्ययन कर आत्मगौरव का अनुभव करता है।

न्यायशास्त्र में इनकी विवेचना गूढार्थतत्त्वालोक नाम से प्रसिद्ध है। इन्होंने इसमें शास्त्रार्थ की सरणि को आगे बढ़ाया है अत एव व्याख्यान्तरकार की तरह पँक्ति के अर्थवैशद्य की ओर अधिक ध्यान नहीं दिया है। गौड नैयायिक जगदीश तर्कालङ्कार की कृतियाँ इनको अधिक प्रिय थीं। अत एव उनकी अधिक कृतियों की व्याख्या इन्होंने की है। अपने गूढार्थतत्त्वालोक में इन्होंने बंगाल तथा मिथिला में तत्काल उपलब्ध विवेचनाओं का अध्ययन कर उनसे नवनीतकल्प सार का संग्रह किया है। फलतः इनकी कृतियाँ अधिक व्युत्पादक हुई हैं। जागदीशीव्याप्तिपञ्चक तथा सिद्धान्तलक्षण का और गादाधरी सामान्य-निरुक्ति, व्याप्त्यनुगम, पक्षता, अवयव सव्यभिचार और सत्प्रतिपक्ष पर एवं गदाधर के शक्तिवाद पर इनका गूढार्थतत्त्वालोक मातृकाओं में इनके पौत्रवरेण्य नैयायिक रतीश झा के पास सुरक्षित है। प्राचीन न्याय में भी न्यायभाष्य तथा तात्पर्यटीका पर इनकी अप्रकाशित टिप्पणी मातृका में उपलब्ध है। वर्धमान उपाध्याय के कुसुमाञ्जलिप्रकाश पर इनकी टिप्पणी चौखम्बा प्रकाशन वाराणसी से प्रकाशित है। वेदान्त में गीता मधुसूदनी पर इनका गूढार्थतत्त्वालोक प्रकाशित है तथा अद्वैतसिद्धिचन्द्रिका पर इनकी टिप्पणी अप्रकाशित है।

मिथिला में एक समय में दो विद्वान् अध्यापन तथा लेखन में संलग्न हुए-महादार्शनिक धर्मदत्त (बच्चा) झा और म.म. जयदेव मिश्र। दोनों की शिष्य-परम्परा आज भारत भर में वर्तमान-वर्धमान है किन्तु लेखन में एक समासशैली के पक्षपाती थे अतएव गूढार्थ-तत्त्वालोक पाठकों को अधिक गम्भीर तथा कठिन प्रतीत हुआ, विद्वानों के लिए वह निकष सिद्ध हुआ और अपर व्यासशैली के पक्षपाती थे अत एव सरल लेख के कारण ये अधिक लोकप्रिय हुए।

इनकी काव्यकृति सुलोचनामाधवचम्पू के अध्ययन से सामुद्रिक शास्त्र, शकुनशास्त्र, कामशास्त्र, अर्थशास्त्र, नीतिशास्त्र, ज्योतिष, शब्दानुशासन तथा अलङ्कारशास्त्र में इनके गम्भीर पाण्डित्य का परिचय मिलता है।

इनके कृतविद्य शिष्यों में षष्ठीनाथ मिश्र, सहदेव झा, शशिनाथ झा, लक्ष्मीनाथ झा तथा पुत्र जगदीश झा का नाम उल्लेखनीय है। इनके शिष्यों की परम्परा आज सम्पूर्ण भारत में विराजमान है। पुण्यश्लोक बच्चा झा दीर्घायु नहीं हुए, इस शतक के प्रथम चरण में (२० ई. में) इनका स्वर्गवास हो गया।

२३. लोकनाथ झा

धर्मदत्त (बच्चा) झा के समसामयिक नैयायिक लोकनाथ झा नरोनमूलक अवदात श्रोत्रियवंश में उद्‌भूत हुए। इनका निवास मधुवनी जनपद का गङ्गौली ग्राम है। इन्होंने उभयाभावनिरूपण तथा जातिबाधकपरिष्कार की रचना की जो प्रकाशित है। इनके शिष्यों में म.म. बालकृष्ण मिश्र तथा यदुनाथ मिश्र का नाम उल्लेखनीय है। जीवनभर विद्या-व्यवसाय के प्रति समर्पित लोकनाथ झा अल्पवय में ही दिवङ्गत हुए।

२४. जयदेव मिश्र

मधुवनी जनपद के गजहरा ग्राम के निवासी महामहोपाध्याय जयदेव मिश्र शब्दखण्ड के असाधारण विद्वान् माने जाते थे। शिवकुमार शास्त्री के साक्षात् शिष्य तथा म.म. डॉ. गङ्गानाथ झा, शास्त्रार्थप्रवीण मार्कण्डेय मिश्र, पण्डित गुलाब झा आदि के गुरु के रूप में प्रसिद्ध जयदेव मिश्र व्युत्पत्तिवाद पर जया व्याख्या लिखकर अमर हो गये। इनका अधिक समय काशी के विद्वानों के बीच बीता अतएव अध्यापन, शास्त्रार्थ तथा ग्रन्थलेखन के प्रति ये निरन्तर समर्पित रहे। व्याकरण में परिभाषेन्दुशेखर पर इनकी विजया तथा शब्देन्दुशेखर पर शास्त्रार्थरत्नावली प्रसिद्ध एवं विद्वानों में समादृत है।

२५. म.म. डॉ. सर गङ्गानाथ झा

स्वनामधन्य म.म. डॉ. सर गङ्गानाथ झा इस बीसवीं शताब्दी के विश्वविश्रुत विद्वानों में अग्रणी रहे हैं। इन्होंने मैथिल म.म. जयदेव मिश्र, म.म. चित्रधर मिश्र तथा काशी के पुण्यश्लोक म.म. शिवकुमार शास्त्री के श्रीचरणों में बैठकर विद्या की उपासना की। भारतीय विद्या के प्रति समर्पित अंग्रेज विद्वानों के सम्पर्क में आने के कारण इन्होंने अधिकांश दार्शनिक ग्रन्थों का अंग्रेजी में अनुवाद कर विश्वभर में भारतीय विद्याओं का प्रचार किया। पचास से अधिक दुरूह दर्शन ग्रन्थों का अंग्रेजी अनुवाद इनका प्रकाशित है। विश्वविद्यालयों में इनकी शिष्य-परम्परा आज भी वर्तमान एवं वर्धमान है। इन्होंने न्यायदर्शन में न्यायभाष्य की खद्योतव्याख्या का प्रणयन किया है जो पूना से प्रकाशित है। इस व्याख्या में तात्पर्य टीका एवं परिशुद्धि आदि तत्काल अप्रकाशित अनेक आकरग्रन्थों से विषयों का आहरण हुआ है जिससे भाष्य के अभिप्राय स्पष्ट होते हैं।

२६. म.म. बालकृष्ण मिश्र

इस शतक के पूर्वार्ध में विद्यमान मधुवनी जनपद के नवटोल ग्रामवासी सोदरपुरदिगौन-मूलक श्रोत्रियवंशोद्भव म.म. बालकृष्ण मिश्र गङ्गौलीवासी पं. लोकनाथ झा के प्रधान शिष्य नैयायिक नीलाम्बर झा के भागिनेय एवं शिष्य रहे हैं। इन्होंने रमेश्वरलता विद्यालय दरभंगा, धर्मसमाज संस्कृत महाविद्यालय मुजफ्फरपुर तथा काशी हिन्दू विश्वविद्यालय के प्राच्य विद्या विभाग के प्रधानाचार्य के रूप में विद्या का दान किया।

न्यायसूत्र तात्पर्यविवृति, उभयाभावादिवारक परिष्कारप्रकाश, मुक्तिवाद टिप्पणी, लकारशक्तिनिरुक्ति आदि इनकी कृतियाँ प्रकाशित हैं। अनुमान खण्ड की विवेचना, शक्तिवाद का कोडपत्र, शाब्दबोधपरीक्षा तथा लक्षणापरीक्षा आदि उपलब्ध कृतियाँ इनकी अप्रकाशित हैं।

इनके शिष्यों में पंडित सदानन्द झा, उग्रानन्द झा, गोप्तृनाथ मिश्र तथा बदरीनाथ शुक्ल आदि का नाम उल्लेखनीय है। साहित्य, मीमांसा तथा धर्मशास्त्र में भी इनकी कृतियाँ प्रकाशित हैं। शास्त्रार्थ, अध्यापन तथा ग्रन्थलेखन में समर्पित रहने के कारण महामना मदन मोहन मालवीय के ये प्रियपात्र रहे हैं।

२७. पण्डित यदुनाथ मिश्र

म.म. बालकृष्ण मिश्र के सतीर्थ्य मधुवनी जनपद के लालगंज ग्रामवासी दार्शनिक शंकर मिश्र के साक्षात् वंशधर यदुनाथ मिश्र ने पदवाक्यरत्नाकर की गूढार्थदीपिका का प्रणयन किया जो वाराणसी से प्रकाशित है। इनका लघुग्रन्थ व्यञ्जनावाद तथा समास-शक्तिवाद भी प्रकाशित है। इनके आरम्भ में इनका मंगलाचरण इस प्रकार है —

> **जगद्विदितवैदुष्यशङ्करान्वयजन्मना।**
> **न्याससूत्रप्रदीपोऽयं यदुनाथेन तन्यते।।**

२८. शशिनाथ झा विद्यावाचस्पति

इस शताब्दी के पूर्वार्ध में विद्यमान मधुवनी जनपद के निकट राटी ग्रामवासी सर्वतन्त्र स्वतन्त्र धर्मदत्त (बच्चा) झा के साक्षात् शिष्य महानैयायिक शशिनाथ झा ने उदयनाचार्य की लक्षणावली तथा लक्षणमाला की विस्तृत व्याख्या की रचना की तथा स्वतन्त्र प्रकरणग्रन्थ त्रितलावच्छेदकतावाद का प्रणयन किया जो मिथिला संस्कृत शोध संस्थान दरभंगा से प्रकाशित है। इन्होंने जैन साधुओं के लिए आजीवन गुजरात प्रान्त में विद्यादान किया। अन्त में मिथिला संस्कृत शोध संस्थान दरभंगा में सम्मानित प्राध्यापक पद पर नियुक्ति पायी। इनके पाण्डित्य का प्रकर्ष सुनकर तात्कालिक राष्ट्रपति ने इन्हें प्रमाणपत्र आदि देकर विशेष सम्मानित किया था।

इनके वैदुष्य का वैशिष्ट्य है कि इन्होंने कोई परीक्षा नहीं दी थी किन्तु किसी भी दर्शन के ग्रन्थ के प्रसंग उठाने पर उक्त स्थल की पंक्ति सुनाते हुए पदार्थ समझाने का कौशल प्राप्त किया था।

२९. म.म. उमेश मिश्र

अपने पिता म.म. जयदेव मिश्र तथा पुण्यश्लोक म.म. गोपीनाथ कविराज के शिष्य, के.एस.डी. संस्कृत विश्वविद्यालय के प्रथम कुलपति तथा मिथिला संस्कृत शोध संस्थान दरभंगा के प्रथम निदेशक महामहोपाध्याय डाक्टर उमेश मिश्र ने न्यायदर्शन पर ही अपना शोध प्रबन्ध लिखा है। 'कन्सेप्सन ऑफ मैटर्स एकोर्डिङ्टु न्याय वैशेषिक' इनका शोध प्रबन्ध है। संस्कृत के अनेक दार्शनिक ग्रन्थों का इन्होंने सम्पादन किया है तथा तीन खण्डों में अंग्रेजी में भारतीय दर्शन का इतिहास लिखा है जिसकी प्रशंसा विद्वानों ने की है। इसके अतिरिक्त इनके अनेक दार्शनिक निबन्ध विविध शोध पत्रिकाओं में प्रकाशित हैं। इनके जीवन का अधिकांश भाग इलाहाबाद विश्वविद्यालय के अध्यापक के रूप में बीता है।

३०. कृष्णमाधव झा

विद्यावाचस्पति शशिनाथ झा के कनिष्ठ समसामयिक करमहाबेहट कुलभूषण मैथिल श्रोत्रिय नैयायिक कृष्णमाधव झा ने मैथिल नैयायिक मार्कण्डेय मिश्र, म.म. वामाचरण भट्टाचार्य, म.म. फणिभूषण तर्कवागीश के श्रीचरणों में बैठकर विद्या का अध्ययन किया तथा वल्लभ सम्प्रदाय के आचार्य बम्बईवासी गोस्वामी गोकुलनाथ जी महाराज का आश्रय पाकर सहस्राधिक शिष्यों को विद्यादान किया। गोस्वामी कुलभूषण कृष्णजीवन जी, वेदान्त निष्णात दीक्षित जी, इनके योग्य पुत्र श्याम मनोहर लाल जी, बड़गादी के महन्थ माधवाचार्य, रामसुख पाण्डेय, जैन साधु देवाजी (माउण्ट आबू) तथा दाक्षिणात्य नैयायिक साम्बशिवनरसिंह गुल्ल पिल्ली इनके शिष्यों में उल्लेखनीय हैं।

धर्मदत्त (बच्चा) झा के सिद्धान्तलक्षण गूढार्थतत्त्वालोक की सुबोधिनी व्याख्या का प्रणयन कर इन्होंने अक्षय कीर्ति का अर्जन किया। यह ग्रन्थ गङ्गानाथ झा केन्द्रीय संस्कृत विद्यापीठ, इलाहाबाद से प्रकाशित है एवं उत्तर प्रदेश संस्कृत अकादमी के सर्वोच्च पुरस्कार का भाजन रहा है। न्यायशास्त्र के प्रति इनकी दृढ़ निष्ठा एवं स्वाभाविक रुचि का परिचायक है अलङ्कारविद्योतन ग्रन्थ तथा परम लघुमञ्जूषा की तत्त्वप्रकाशिका व्याख्या। दोनों ही कृतियाँ नव्यन्याय की पद्धति से प्रणीत, प्रकाशित एवं विद्वत्समाज में सम्मानित हैं।

३१. दुर्गाधर झा

म.म. फणिभूषणतर्कवागीश, म.म. वामाचरणभट्टाचार्य तथा पण्डित नीलाम्बर झा के कृती शिष्य दरभंगा मण्डल के उजान ग्रामवासी इस शतक के द्वितीय तथा तृतीय चरण के लब्धप्रतिष्ठ नैयायिक राष्ट्रपति सम्मानित पण्डित दुर्गाधर झा ने राजदरभंगा से सम्पोषित संस्कृत महाविद्यालयों में अध्यापन के साथ न्यायदर्शन के कठिन ग्रन्थों का हिन्दी रूपान्तर कर सुधी समाज का बड़ा ही उपकार किया है। इनके द्वारा किया गया न्यायकन्दली तथा न्यायकुसुमाञ्जलि का हिन्दी अनुवाद वाराणसी के संस्कृत विश्वविद्यालय से प्रकाशित है तथा न्यायलीलावती का हिन्दी रूपान्तर जयपुर विश्वविद्यालय में प्रकाशनाधीन है। जयपुर विश्वविद्यालय के अधिकारी ने नव्यन्याय पर इनसे हिन्दी में व्याख्यान कराया, जो

प्रकाशनाधीन है तथा गवेषकों के लिए व्युत्पादक है। इसके अतिरिक्त इनका मीमांसाश्लोकवार्तिक का हिन्दी रूपान्तर भी संस्कृत विश्वविद्यालय दरभंगा से प्रकाशित है।

३२. महेश झा

म.म. वामाचरण भट्टाचार्य, म.म. जयदेव मिश्र, पं. मार्कण्डेय मिश्र तथा पण्डित-राज राजेश्वर शास्त्री के कृतविद्य शिष्य पण्डित दुर्गाधर झा के समसामयिक मधुवनी मण्डल के गंगौली ग्रामवासी मैथिलश्रोत्रियनैयायिक महेश झा ने तर्कप्रदीप नामक प्रकरणग्रन्थ का निर्माण किया जहाँ तत्त्वचिन्तामणि दीधिति एवं आलोक आदि तथा उसकी व्याख्याओं से सार अंश का आहरण कर तर्क विषयों का साङ्गोपाङ्ग विवेचन किया गया है। मिथिला संस्कृत शोध संस्थान दरभंगा से यह प्रकाशित है। इन्होंने बिहार प्रान्त के सुल्तानगंज के राजा कृष्णानन्द सिंह का आश्रय पाकर सहस्रों शिष्यों को कृतविद्य किया। व्याकरण महाभाष्य के नवाह्निक पर इनकी विमला टीका भी प्रकाशित है।

३३. खड्गनाथ मिश्र

इस शतक के उत्तरार्ध में विद्यमान विख्यात दार्शनिक शङ्कर मिश्र के साक्षात् वंशधर, बच्चा झा के साक्षात् शिष्य षष्ठीनाथ मिश्र के पुत्र एवं शिष्य लालगञ्जवासी खड्गनाथ मिश्र ने उदयपुर तथा जयपुर के प्रधान संस्कृत शिक्षा केन्द्रों में अपने कुशल अध्यापन से न्यायशास्त्र का प्रचार किया। इनके सहस्राधिक शिष्य उस प्रान्त में कृतविद्य होकर इनकी प्रतिष्ठा का संवर्धन करते हैं। इनका 'शाब्दबोधपञ्चकरहस्यम्' सद्यः केन्द्रीय संस्कृत विद्यापीठ से प्रकाशित हुआ है जो व्युत्पादक एवं सरल रीति से शाब्दबोध प्रक्रिया की अवगति में सहायक है। इनकी अन्य कृतियाँ प्रकाशन की अपेक्षा में इनके पास सुरक्षित हैं।

३४. नन्दिनाथ मिश्र

शङ्कर मिश्र के साक्षात् वंशधर लालगञ्जवासी नैयायिक जगदीश मिश्र के पुत्र नैयायिक नन्दिनाथ मिश्र ने इस शतक के उत्तरार्ध में वाराणसी में न्यायशास्त्र का अध्ययन किया तथा यहीं अध्यापन में लगे रहे। अन्त में सरस्वती भवन में हस्तलेख विभाग में कार्यरत रहे। इनकी कृति न्यायनिबन्धावली नव्यन्यायविषयक निबन्धों का संग्रह प्रकाशित है।

३५. श्यामसुन्दर झा

मिथिला के सांगीब्रह्मपुर ग्रामवासी नैयायिक श्यामसुन्दर झा ने व्याप्तिपञ्चक एवं सिंहव्याघ्रलक्षण की व्याख्या लिखी जो हिन्दू विश्वविद्यालय से प्रकाशित है। इन्होंने गुजरात जाकर अध्यापन द्वारा न्यायविद्या का प्रचार किया।

३६. पण्डित आनन्द झा

पण्डित आनन्द झा ने अपने पितृव्य पण्डित चन्द्रशेखर झा से न्याय का अध्ययन किया पश्चात् वाराणसी आकर म.म. फणिभूषण तर्कवागीश तथा म.म. वामाचरण भट्टाचार्य के श्रीचरणों में बैठकर उस अध्ययन को आगे बढ़ाया।

तर्कसंग्रह पर इनकी सीता एवं पद्मा व्याख्यायें व्युत्पादक एवं प्रकाशित हैं।

यद्यपि इस शतक में अनेक ऐसे नैयायिक इस परम्परा में उल्लेखनीय हैं जिन्होंने अध्यापन के माध्यम से न्यायशास्त्र का प्रचार किया तथा विद्या की रक्षा हेतु समर्पित रहे तथापि किसी कृति के अभाव में उनका विशेष उल्लेख करना संभव नहीं है। मेरी अनवधानता भी इसमें सहायिका हो सकती है। कृतियाँ हों किसी की और मेरी दृष्टि से वे ओझल हों। इसके लिए मेरे पक्ष में क्षमा ही शरण है। तथापि यहाँ मैं कुछ विद्वानों के नाम का केवल उल्लेख करना चाहूँगा जिनकी शास्त्र में असाधारण प्रतिष्ठा या प्रतिपत्ति मैंने देखी या सुनी है। यथा पं. सन्त गोपाल झा, पं. नीलाम्बर झा, पंडित रूपनाथ झा (उजान), पं. मार्कण्डेय मिश्र (सरिसब), पं. सहदेव झा (जोगियार), पं. चन्द्रशेखर झा, पं. आनन्द झा (सिंहवार), पं. किशोरी झा (भिट्ठा), पं. उमेश मिश्र (सतलरवा), पं. उग्रानन्द झा (ककरौड़), पं. सदानन्द झा (लक्ष्मीपुर), पं. षष्ठीनाथ मिश्र, पं. पुण्यनाथ मिश्र, पं. गोप्तृनाथ मिश्र, पं. जगदीश मिश्र, पं. नीतिनाथ मिश्र, पं. शिवेश्वर झा, पं. गणेश्वर झा, पं. जेतृनाथ मिश्र, पं. कुमुदनाथ मिश्र, पं. शुभनाथ मिश्र आदि (लालगंज), पं. रुद्रधर झा (नवानी), पं. शोभाकान्तजयदेव झा (खूटबारा), पं. जटाशंकर झा (बरही), पं. जगदीश झा, पं. रतीश झा (नवानी), पं. कुलानन्द मिश्र (धर्मडीहा), पं. लक्ष्मीनाथ मिश्र (सुखसेना पूर्णिया), पं. रामसेवक झा (मंगरौनी), पं. देवीकान्त मिश्र (बेलौंजा) आदि विद्वान् अध्यापन के माध्यम से न्यायशास्त्र के प्रचार-प्रसार के प्रति समर्पित रहे हैं।

पूर्णिया जनपद के (सुखसेना निवासी) डा. श्रीनारायण मिश्र, दरभंगा जनपद के जरिसौं निवासी पं. कीर्त्यानन्द झा, उजानवासी डा. उमारमण झा तथा मधुबनी जनपद के बिद्यो निवासी डॉ. किशोरनाथ झा प्रभृति ने अनेक दुर्लभ ग्रन्थों का सम्पादन-प्रकाशन कर तथा स्वतन्त्र रूप से शोधग्रन्थों का प्रणयन कर न्यायशास्त्र के प्रचार-प्रसार में उल्लेखनीय योगदान किया है। समाज को इन सबसे अधिक अपेक्षाएँ भी हैं।

बङ्गाल की नव्यन्याय-परम्परा

नव्यन्याय के क्षेत्र में मिथिला में जैसे सोदरपुरवंश का सर्वाधिक वर्चस्व देखा गया है तथा इनके पुष्कल अवदानों से शास्त्र समृद्ध हुआ है, इसी तरह बंगाल में वासुदेव सार्वभौम के वंशधरों का वर्चस्व मानना होगा। इनके पिता, चाचा, भाई, पुत्र, भतीजा तथा पौत्र आदि ने अपनी कृतियों से इस शास्त्र को पर्याप्त अभिवृद्ध किया है। इन्होंने 'नास्ति त्रैपुरुषी विद्या' महाभारत के इस वचन को झूठा सिद्ध कर दिया।

(१) पञ्चदश शतक के पूर्वार्द्धवर्ती इनके पिता एवं गुरु नरहरि विशारद अपने समय के प्रतिष्ठित नैयायिक हुए हैं। तत्त्वचिन्तामणि की इन्होंने अवश्य व्याख्या की होगी जो उपलब्ध तो नहीं है, किन्तु उसके सन्दर्भ इनके पुत्र एवं पौत्र आदि की कृतियों में उद्धृत हैं।

(२) नव्यन्याय के क्षेत्र में वासुदेव सार्वभौम ही प्रथम बंगाली नैयायिक हैं जिनकी कृति आज उपलब्ध है। तत्त्वचिन्तामणि की परीक्षा नाम की इनकी व्याख्या सरस्वती भवन वाराणसी में तथा अन्यत्र मातृकारूप में उपलब्ध है। पक्षधर प्रसिद्ध जयदेव मिश्र तथा प्रगल्भाचार्य के समसामयिक सार्वभौम ने अपनी कृति में पूर्ववर्ती मैथिल नैयायिक प्रभाकर उपाध्याय, रत्नकोषकार तरणि मिश्र, तत्त्वबोधकार वर्धमान उपाध्याय तथा मिश्र पद से अभिप्रेत वाचस्पति मिश्र आदि के साथ अस्मद्गुरुचरण पद से उक्त नरहरि विशारद का सम्मानपूर्वक उल्लेख किया है। यद्यपि उपर्युक्त तीनों नैयायिकों ने प्रगल्भ मिश्र, पक्षधर मिश्र तथा वासुदेव सार्वभौम ने अपने पूर्वज तथा प्रतिष्ठित नैयायिक प्रभाव्याख्याकार यज्ञपति उपाध्याय की मान्यताओं का खण्डन किया है, तथापि इनमें अधिक तीव्र सार्वभौम ही प्रतीत होते हैं। इनके आक्षेप की भाषा अधिक कठोर हो गयी है। यथा 'तत्को यज्ञपतेरन्यः प्राज्ञम्मन्यो भाषते' तथा 'अत्र यज्ञपतिस्तत्प्रतारितश्च' आदि वाक्य इनके देखे जाते हैं। फलतः यज्ञपति के उत्तरसाधक उनके सुयोग्य पुत्र तथा पक्षधर मिश्र के शिष्य नरहरि उपाध्याय ने अपने दूषणोद्धार में इन तीनों ही प्रतिष्ठित नैयायिकों को आड़े हाथ लिया है। इससे प्रमाणित होता है कि सार्वभौम मैथिल नैयायिकों की कृतियों से पूर्णतः परिचित थे तथा अपने पिता एवं गुरु के प्रति पूरा सम्मान रखते थे।

प्रो. दिनेश भट्टाचार्य ने स्पष्ट प्रतिपादित किया[1] है कि यह प्रवाद सर्वथा निर्मूल है कि वासुदेव सार्वभौम तथा रघुनाथ शिरोमणि ने मिथिला जाकर पक्षधर मिश्र से नव्यन्याय का अध्ययन किया था। किन्तु म.म. (डा.) उमेश मिश्र ने अपने हिस्ट्री ऑफ इण्डियन

---

१. द्रष्टव्य, **बङ्गे नव्यन्यायचर्चा** पृ. ३६

फिलासौफी में कहा है[1] कि सार्वभौम ने यदि मिथिला में मैथिल गुरुओं से अध्ययन नहीं किया तो उसके पहले ही किसी गौड विद्वान् ने मिथिला में शिक्षा पायी होगी। अन्यथा चिन्तामणि का प्रचार बंगाल में किस प्रकार से संभव हुआ होगा ? इनके मत से सार्वभौम तथा शिरोमणि, पक्षधर मिश्र के शिष्य अवश्य रहे हैं।

अन्तः[2]साक्ष्य एवं बहिःसाक्ष्य के आधार पर यह कहना सर्वथा उपयुक्त होगा कि सार्वभौम ने अपने पिता नरहरि विशारद से ही विद्या की अधिगति की थी तथा रघुनाथ शिरोमणि इनके साक्षात् शिष्य रहे हैं। दोनों ने नवद्वीप में ही अध्ययन किया था, मिथिला कभी नहीं आये थे।

मैथिल नैयायिकों में जयदेव मिश्र ने जैसे आलोक में अपने गुरु यज्ञपति उपाध्याय के मतों का खण्डन किया है इसी तरह वासुदेव सार्वभौम की मान्यताओं का खण्डन भी इनके सुयोग्य शिष्य रघुनाथ शिरोमणि ने अपनी दीधिति में किया है। आजकल पाठ्य में निर्धारित पक्षता जागदीशी का विद्यार्थी इस सार्वभौम के साथ यज्ञपति उपाध्याय के मतों से अवश्य सुपरिचित होता है। इससे यज्ञपति तथा वासुदेव का उत्कर्ष ही सिद्ध होता है। कहा गया है कि- 'पुत्रात् शिष्यात् पराजयम्।'

पञ्चदश शतक के पूर्वार्धवर्ती इस सार्वभौम के चाचा श्रीनाथ भट्टाचार्य चक्रवर्ती ने चिन्तामणि पर अवश्य व्याख्या लिखी होगी, जो कालकवलित हो गयी। व्यधिकरण दीधिति में रघुनाथ शिरोमणि ने जिन चार दिग्गज नैयायिकों को उद्धृत किया है, उनमें विद्यावयोवृद्ध इस चक्रवर्ती का नाम अग्रगण्य है। पश्चात् यथा-क्रम प्रगल्भ मिश्र, जयदेव मिश्र तथा वासुदेव सार्वभौम का नाम एवं मान्यता यहाँ उल्लिखित हुई है।

पञ्चदश शतक के उत्तरार्ध में वर्तमान सार्वभौम के दो अनुज भी प्रतिष्ठित नैयायिक हुए हैं - कृष्णानन्द विद्याविरिञ्चि तथा विष्णुदास विद्यावाचस्पति। वङ्गे नव्यन्यायचर्चा में इस विद्याविरिञ्चि की दो कृतियों का संधान मिलता है न्यायपरिशुद्धि की व्याख्या और प्रत्यक्ष खण्ड चिन्तामणि की व्याख्या[3]। दोनों ही कृतियाँ आज मातृका में भी अनुपलब्ध हैं। शब्दखण्ड चिन्तामणि पर विष्णुदास विद्यावाचस्पति की व्याख्या मातृका रूप में सरस्वती भवन वाराणसी में सुरक्षित है। यद्यपि म.म. गोपीनाथ कविराज ने उसे रत्नाकर विद्यावाचस्पति की कृति कहा[4] है तथा रत्नाकर को नरहरि विशारद का पुत्र कहा है। किन्तु वस्तुस्थिति यह है कि रत्नाकर उक्त विशारद के पिता का नाम है तथा विष्णुदास उनके पुत्र हैं —

---

१. हिस्ट्री ऑफ इण्डियन फिलौसौफी, सेकेण्ड वाल्यूम पृ. ४०६-१०
२. द्रष्टव्य, वंगे नव्यन्यायचर्चा पृ.४०
३. द्रष्टव्य, वही पृ. ६२
४. द्रष्टव्य, हिस्ट्री एण्ड बिब्लियोग्राफी ऑफ न्यायवैशे. लिट. पृ. ७३

इस प्रसङ्ग में प्रो. दिनेश भट्टाचार्य ने सबल साक्ष्य प्रस्तुत किया है[1]। षोडश शतक के पूर्वार्धवर्ती इस विद्यावाचस्पति के पुत्र काशीनाथ विद्यानिवास ने तत्त्वचिन्तामणि की विवेचन नामक व्याख्या का प्रणयन किया है, जो मातृका रूप में सरस्वती भवन वाराणसी में उपलब्ध है। अपने समय में इन्होंने पूर्ण प्रतिष्ठा अर्जित की तथा काशी आकर अपनी विद्या का प्रचार किया। इनकी कृति के माध्यम से ही वर्धमान उपाध्याय के समसामयिक मैथिल नैयायिक गङ्गादित्य और घटेश उपाध्याय के नाम एवं मत से हम परिचित हो सके हैं। अन्यथा इन दोनों विशिष्ट नैयायिकों को हम भूल ही जाते। यहीं इन्होंने अपने समसामयिक बंगाल के विशिष्ट नैयायिक कविमणि भट्टाचार्य के नाम एवं मत उद्धृत किये हैं। इस भट्टाचार्य की कृति मातृका में भी उपलब्ध नहीं है। इस काशीनाथ विद्यानिवास के उत्तराधिकारी दो औरस पुत्रों—रुद्र न्यायवाचस्पति तथा विश्वनाथ सिद्धान्तपञ्चानन ने इस क्षेत्र में पूर्ण कीर्ति एवं प्रसिद्धि अर्जित की है तथा अपनी कृतियों से इस शास्त्र को समृद्धतर किया है।

इसी समय के महानैयायिक सार्वभौम के पुत्र जलेश्वरवाहिनीपति ने जयदेव मिश्र के आलोक पर उद्योत व्याख्या का प्रणयन किया। इसकी मातृका सरस्वती भवन वाराणसी में तथा अन्यत्र उपलब्ध है। यह आलोक पर सबसे प्राचीन व्याख्या है।

आश्चर्य की बात है कि इन्होंने पिता की कृति पर व्याख्या नहीं लिखकर उन्हीं के समसामयिक मैथिल नैयायिक की कृति पर लेखनी उठायी और वहीं 'इत्यस्माकं पैतृकः पन्थाः' आदि कहकर पिता के प्रति पूर्ण सम्मान प्रदर्शित किया है।

शाण्डिल्यसूत्र के भाष्यकार के रूप में प्रसिद्ध षोडश शतक के उत्तरार्धवर्ती, इस वाहिनीपति के सुयोग्य पुत्र स्वप्नेश्वर ने न्यायसूत्र पर तत्त्वनिकष नामक वृत्ति का प्रणयन किया जो मातृका में उपलब्ध है।

इस तरह हम देखते हैं कि चार पुस्त तक यह वंश निरन्तर न्यायशास्त्र को अभिवृद्ध-समृद्ध करने में तत्पर रहा है[2]।

रघुनाथ शिरोमणि के पूर्ववर्ती नैयायिकों में पुण्डरीकाक्ष विद्यासागर, पुरुषोत्तम भट्टाचार्य, ईशान न्यायाचार्य तथा शूलपाणि न्यायाचार्य का नाम उल्लेखनीय है। विद्यासागर की व्याकरणकृति 'कारक प्रकरण' में इन्होंने स्वयं अपनी न्यायकृति तत्त्वचिन्तामणिप्रकाश का उल्लेख किया है तथा केशव मिश्र तर्काचार्य ने गौतमीयसूत्रप्रकाश में इनके सन्दर्भ का नाम-निर्देशपूर्वक उल्लेख किया है, जिससे सिद्ध होता है कि न्यायसूत्र की वृत्ति इन्होंने प्रणीत की है। रघुनाथ विद्यालङ्कार के दीधितिप्रतिबिम्ब में पुरुषोत्तम भट्टाचार्य का उल्लेख चिन्तामणि के व्याख्याकार के रूप में देखा जाता है। स्मृतिकार रघुनन्दन ने अपने श्राद्धतत्त्व में प्रसङ्गवश ईशानन्यायाचार्य का सादर उल्लेख किया है। जानकीनाथ भट्टाचार्य चूडामणि

---

१. द्रष्टव्य, **वङ्गे नव्यन्यायचर्चा** पृ.५२

२. द्रष्टव्य, वही, सम्पूर्ण प्रथम अध्याय

ने अपनी न्यायसूत्रवृत्ति में कई बार शूलपाणि का नाम लिया है। लगता है कि शूलपाणि न्यायाचार्य ने उदयनाचार्य की तरह केवल पञ्चम अध्याय के सूत्रों पर वृत्ति की रचना की है। किन्तु इनमें से एक भी नैयायिक की कृति अंशतः भी मातृकाओं में आज उपलब्ध नहीं है, केवल इतस्ततः उद्धरण की उपलब्धि से उनका अस्तित्व प्रमाणित है[1]।

प्रगल्भाचार्य—शङ्कर मिश्र के कनिष्ठ समसामयिक तथा वासुदेव सार्वभौम के पूर्ववर्ती बंगाली नैयायिक नरपति भट्ट मिश्र के शिष्य एवं पुत्र काशीवासी प्रगल्भ मिश्र अपने समय के अद्वितीय नैयायिक के रूप में प्रसिद्ध हुए। मिश्र उपाधि के कारण बहुत दिनों तक इन्हें विद्वज्ज्न मैथिल समझते रहे। किन्तु प्रो. दिनेश चन्द्र भट्टाचार्य ने अपनी वंगे नव्यन्यायचर्चा में इन्हें प्रबल प्रमाणों के आधार पर वीरेन्द्र कुल का बंगाली सिद्ध किया है[2]।

सम्पूर्ण तत्त्वचिन्तामणि पर इनकी टीका उपलब्ध है जो प्रगल्भी नाम से प्रसिद्ध है। कुछ अंश इसका सरस्वती भवन वाराणसी से मैथिल सम्प्रदायानुरोधिनी में कभी प्रकाशित हुआ था। इसकी मातृका एशियाटिक सोसाइटी कलकत्ता, सरस्वती भवन वाराणसी तथा अन्यत्र उपलब्ध है। नरहरि उपाध्याय, वासुदेव मिश्र तथा मधुसूदन ठक्कुर आदि मैथिल नैयायिक तथा वासुदेव सार्वभौम एवं रघुनाथ शिरोमणि आदि गौड नैयायिकों ने यथास्थान इनके मतों का खण्डन किया है। इससे इनके वैदुष्य का उत्कर्ष ज्ञात होता है।

रघुनाथ शिरोमणि—खृष्टीय षोडश शतक के प्रथम चरण में नवद्वीप (नदिया) में वासुदेव सार्वभौम के शिष्य महानैयायिक रघुनाथ शिरोमणि ने नव्यन्याय की एक ऐसी परम्परा को जन्म दिया जो आज तक निरन्तर वर्तमान एवं वर्धमान है। दो ही ऐसे नैयायिक हुए जिनकी शिष्य-परम्परा अधिक समृद्ध हुई तथा कृतियाँ चिरकाल तक पठन-पाठन की धारा में रहकर सर्वत्र समादृत हुईं। मिथिला में आलोक व्याख्याकार पक्षधर प्रसिद्ध जयदेव मिश्र का सम्प्रदाय अपने समय से लगभग दो सौ वर्षों तक निरन्तर चलता रहा। खण्डन-मण्डन के क्रम में शास्त्र की पूर्ण अभिवृद्धि हुई किन्तु पश्चात् उसका क्रमशः ह्रास होने लगा। किन्तु नवद्वीप (नदिया) में प्रवर्तित रघुनाथ शिरोमणि की परम्परा का प्रचार क्रमशः सम्पूर्ण भारत में हुआ और यह इतनी रूढमूल रही कि आज तक सम्पूर्ण विश्व में ही अध्ययन तथा व्याख्या से जुड़ी हुई है।

न्यायदर्शन में इनकी नौ कृतियाँ उपलब्ध हैं—१. प्रत्यक्षमणिदीधिति, २. अनुमानमणि-दीधिति, ३. शब्दमणिदीधिति, ४. आख्यातवाद, ५. नञ्वाद, ६. पदार्थखण्डन, ७. लीलावतीप्रकाशदीधिति, ८. किरणावलीप्रकाशदीधिति तथा ९. आत्मतत्त्वविवेकदीधिति। प्रायः ये सभी कृतियाँ प्रकाशित हैं।

संक्षेप में बहुत बातों को कहना इनका स्वभाव है। अतः किसी भी व्याख्येय ग्रन्थ की यथाक्रम पंक्तिबद्ध व्याख्या इनकी नहीं मिलती है, अपि तु दुरूह स्थलों की व्याख्या अपनी

---

१. द्रष्टव्य, वंगे नव्यन्यायचर्चा पृ. ५३-६३

२. द्रष्टव्य, वही पृ. १४९-१५८

प्रतिभा के बल पर ये प्रस्तुत करते हैं, जो युक्तियुक्त, प्रामाणिक तथा सारगर्भ होती है। गदाधर भट्टाचार्य ने इनके लिए एक अन्वर्थक विशेषण 'संक्षिप्तोक्त्यतिदक्ष' का प्रयोग किया है, जिसकी पुष्टि रुद्रन्याय वाचस्पति की एक पंक्ति से भी होती है— 'लेखनसंक्षेपनिर्बन्धिनो दीधितिकारस्य'। यद्यपि बंगाल में इनके पूर्ववर्ती नैयायिकों ने निश्चित रूप से नव्यन्याय का आलोचन किया है, इनके गुरु वासुदेव सार्वभौम की चिन्तामणि व्याख्या ही इसका प्रमाण है, तथापि नवद्वीप में नव्यन्याय के प्रतिष्ठापन का श्रेय रघुनाथ शिरोमणि को ही मिला। इनके समय से ही नवद्वीप नव्यन्याय का केन्द्र माना जाने लगा। विद्वानों की धारणा बन गई कि इनकी कृतियों को पढ़े बिना कोई नैयायिक नहीं हो सकता है। न्याय का उद्गम-स्थल भले ही मिथिला रहा हो, किन्तु उसके विकास का केन्द्र नवद्वीप (नदिया) को भी अवश्य मानना होगा।

परवर्ती नैयायिकों ने अपनी प्रतिष्ठा तथा गौरव के लिए इनकी कृतियों की व्याख्या की है, जो इनकी लोकप्रियता एवं गम्भीर वैदुष्य का परिचायक है। इनके प्रमुख शिष्य रामकृष्णभट्टाचार्य चक्रवर्ती ने सबसे पहले दीधिति की संक्षिप्त व्याख्या का प्रणयन किया। पश्चात् रघुनाथ विद्यालङ्कार, कृष्णदास सार्वभौम, श्रीराम तर्कालङ्कार, मथुरानाथ तर्कवागीश, भवानन्द सिद्धान्तवागीश, जगदीश तर्कालङ्कार तथा गदाधर भट्टाचार्य आदि ने दीधिति की व्याख्या की है। मैथिल नैयायिक गोकुलनाथ उपाध्याय ने अष्टादश शतक के आरम्भ में विद्योत नाम से इस दीधिति की व्याख्या की है।

यहाँ अवधेय है कि बंगाली नैयायिक के इस सम्प्रदाय ने तीन प्रकारों से नव्यन्याय के विकास में योगदान किया है— मूल चिन्तामणि, उसकी आलोक व्याख्या तथा दीधिति की व्याख्या लिखकर। इससे मैथिल तथा गौड-परम्परा का विशद चित्र आज हमारे समक्ष विद्यमान है।

जानकीनाथ भट्टाचार्य चूडामणि —खृष्टीय षोडशशतक के प्रथम चरण में विद्यमान महानैयायिक जानकीनाथ भट्टाचार्य चूडामणि[1] की दो कृतियाँ उपलब्ध हैं—न्यायसिद्धान्तमञ्जरी तथा आन्वीक्षिकीतत्त्वविवरण। एक पदार्थचिन्तनात्मक है तो अपर पञ्चमअध्यायगत न्यायसूत्रों की वृत्ति। न्यायसिद्धान्तमञ्जरी की अनेक टीकाएँ हुईं तथा ग्रन्थ भी व्युत्पादक है। व्याख्या के साथ इसका प्रकाशन भी हुआ किन्तु इसका अपेक्षित आदर नहीं हो पाया। बङ्गाल के बाहर ही इसका प्रचार-प्रसार अधिक हुआ। इसके अतिरिक्त मरीचि नाम से चिन्तामणि की व्याख्या तथा उदयन की तात्पर्यपरिशुद्धि पर तात्पर्यदीपिका व्याख्या इनकी सुनी जाती है, किन्तु यह उपलब्ध नहीं है।

इनकी शिष्य-परम्परा में कणाद तर्कवागीश, रामभद्र सार्वभौम का नाम उल्लेखनीय है। कणाद तर्कवागीश का 'भाषारत्न' नामक ग्रन्थ प्रकाशित है। अनुमान खण्ड की चिन्तामणि पर भी कणाद तर्कवागीश ने व्याख्या लिखी है। सुना जाता है कि एक समय में

१. द्रष्टव्य, वङ्गे नव्यन्यायचर्चा पृ. १०६-१०८

इनकी अवयवचिन्तामणि की व्याख्या नदिया में बहुत समादृत हुई थी। किन्तु वह सम्पूर्णतः मातृकागारों में भी उपलब्ध नहीं है।

कृष्णदास सार्वभौम — षोडश शतक के द्वितीय चरण में विद्यमान महानैयायिक कृष्णदास सार्वभौम ने प्रसारिणी नाम से दीधिति एवं आलोक की व्याख्या की है जो प्रकाशित नहीं है किन्तु मातृकागारों में उपलब्ध है। प्रत्यक्षदीधितिप्रसारिणी, अनुमानदीधितिप्रसारिणी (अंशतः प्रकाशित), आख्यातदीधितिप्रसारिणी, नञ्वाद टिप्पण, गुणदीधिति टीका, अनुमानालोकप्रसारिणी, कारिकावली तथा इसकी स्वोपज्ञव्याख्या मुक्तावली इनकी कृतियाँ प्रसिद्ध हैं। यद्यपि विश्वनाथ नैयायिक की कृति के रूप में कारिकावली एवं मुक्तावली अधिक प्रसिद्ध हैं किन्तु 'वंगे नव्यन्यायचर्चा' में प्रो. दिनेश चन्द्र भट्टाचार्य ने अनेक प्रमाणों के आधार पर प्रतिपादित किया है कि उक्त ग्रन्थ विश्वनाथ की नहीं कृष्णदास की रचना है[1]।

हरिदास न्यायालङ्कार — षोडश शतक के प्रथम चरणवर्ती नवद्वीपवासी प्रतिष्ठित नैयायिक हरिदास न्यायालङ्कार ने न्यायकुसुमाञ्जलि की कारिकाओं पर स्वतन्त्र, संक्षिप्त किन्तु सारगर्भ व्याख्या का प्रणयन किया है जो प्रायः सम्पूर्ण भारत में समादृत है। न्याय-कुसुमाञ्जलि की अध्ययन-परम्परा तथा व्याख्या-लेखन दो धाराओं में विभक्त है और दोनों ही धाराएँ आज तक वर्तमान एवं वर्धमान हैं। आचार्य उदयन की स्वोपज्ञ व्याख्या की धारा आज जितना समादृत है उतना ही आदर इसकी हरिदासी व्याख्या का भी है। आज भी दोनों ही कुसुमाञ्जलि पठन-पाठन से संबद्ध हैं। इन दोनों ही कुसुमाञ्जलि की अविच्छिन्न व्याख्या-परम्परा देखी जाती है। इसका विवरण उदयन की कृति के साथ यहाँ पहले ही प्रस्तुत हो चुका है।

इनकी अपर कृति दीधिति एवं आलोक की व्याख्याएँ भी मातृकागारों में उपलब्ध हैं। इससे सिद्ध होता है कि नैयायिकवरेण्य रघुनाथ शिरोमणि के काल में भी उनकी कृति दीधिति की व्याख्या आरम्भ हो गयी थी जो उस व्याख्या के गौरव की सूचना देती है।

पण्डित दिनेशचन्द्र भट्टाचार्य का कहना है कि हरिदास की दीधिति व्याख्या का वैशिष्ट्य रहा है कि ये पाठभेद के प्रसङ्ग में पूर्ण जागरूक रहे हैं। इन्होंने दीधिति के उस समय में उपलब्ध पाठान्तरों का प्रचुर संग्रह अपनी व्याख्या में किया है[2]।

रामभद्र सार्वभौम — षोडश शतक के अन्तिम चरण में विद्यमान महानैयायिक जानकीनाथ भट्टाचार्य चूडामणि के पुत्र नवद्वीप के लब्धप्रतिष्ठ नैयायिक रामभद्र सार्वभौम की दश कृतियाँ[3] न्यायदर्शन में उपलब्ध हैं। इनमें न्यायरहस्य नामक न्यायसूत्र की वृत्ति अधिक उपादेय एवं प्रशंसनीय है। सूत्र के अभिप्राय-प्रकाशन के साथ सूत्रपाठ के प्रसंग में

---

१. द्रष्टव्य **वंगे नव्यन्यायचर्चा** पृ. ११७-१२०

२. द्र. वही पृ. ११२ का मूल एवं टिप्पणी भाग

३. द्र. वही पृ. १२३-१२६

लेखक की जागरूकता सर्वथा आकलनीय है। अन्वीक्षानयतत्त्वबोध, न्यायभास्कर तथा न्यायतत्त्वालोक आदि के साथ एकवाक्यता के कारण लेखक ने प्रामाणिक मन्तव्य प्रस्तुत करने में पूर्ण सफलता पायी है। आदि से चार अध्यायों के सूत्रों पर यह वृत्ति उपलब्ध है। चूँकि इनके पिता की व्याख्या पञ्चम अध्याय के सूत्रों पर उपलब्ध थी अतः इन्होंने इस अध्याय पर वृत्ति लिखना पिष्टपेषण मानकर छोड़ दिया होगा। गुणरहस्य नामक इनका एक उत्कृष्ट प्रकरण-ग्रन्थ तथा सिद्धान्तसार नामक वादों का संकलनात्मक संग्रह-ग्रन्थ अपूर्व कृति के रूप में प्रसिद्ध है। समासवाद, शब्दानित्यत्ववाद तथा सुवर्णतैजसत्ववाद आदि इनके लघु निबन्ध विचार की दृष्टि से दीर्घ एवं गम्भीर हैं।

रघुनाथ शिरोमणि के पदार्थखण्डन पर इनकी व्याख्या पदार्थतत्त्वविवेचन नाम से प्रसिद्ध एवं प्रकाशित है। शिरोमणि के नञ्वाद पर भी इनकी व्याख्या उपलब्ध है। हरिदासी कुसुमाञ्जलि पर इनकी व्याख्या कलकत्ता विश्वविद्यालय से प्रकाशित है। सिद्धान्तरहस्य नामक इनकी विशिष्ट कृति इन्हीं की कृतियों में उल्लिखित होने से सुनी जाती है किन्तु इसकी मातृका कहीं उपलब्ध नहीं है।

न्यायदर्शन के चार स्तम्भ के रूप में प्रख्यात चार दिग्गज नैयायिक—मथुरानाथ तर्कवागीश, जगदीश तर्कालङ्कार, गौरीकान्त सार्वभौम तथा जयराम न्यायपञ्चानन इनके प्रधान शिष्य के रूप में प्रतिष्ठित हैं। अतएव रामभद्र सार्वभौम को सौभाग्यशाली नैयायिक कहना अधिक उपयुक्त होगा।

श्रीरामतर्कालङ्कार—रामभद्र सार्वभौम के समसामयिक, मथुरानाथ तर्कवागीश के पिता महानैयायिक श्रीराम तर्कालङ्कार[1] अपने समय में इतना प्रख्यात हुए कि उनको जगद्गुरु की उपाधि से विभूषित किया गया। मथुरानाथ तर्कवागीश के दीधितिरहस्य के मङ्गलपद्य से यह ज्ञात होता है।

जगद्गुरोः श्रीरामस्य चरणौ मूर्ध्नि धारयन्।
तत्सुतो मथुरानाथः दीधितिं स्फुटयत्यमुम्।।

इनकी दो रचनाएँ उपलब्ध हैं — १. अनुमानदीधिति टीका तथा २. आत्मतत्त्वविवेक-दीधिति टिप्पणी। दूसरी कृति चौखम्बा वाराणसी से दीधिति व्याख्या के साथ प्रकाशित है।

इन्होंने अपनी दीधिति टीका के आरम्भ में किसी सार्वभौम को अपने गुरु के रूप में स्मरण किया है। म.म. गोपीनाथ कविराज के विचार से वासुदेव सार्वभौम इनके गुरु रहे होंगे, किन्तु प्रो. दिनेशचन्द्र भट्टाचार्य का कहना है कि कृष्णदास सार्वभौम या रामभद्र सार्वभौम इनके गुरु रहे होंगे।

---

१. द्रष्टव्य, **वंगे नव्यन्यायचर्चा** पृ. १२६-३०

भवानन्द सिद्धान्तवागीश—रघुनाथ शिरोमणि की दीधिति की यद्यपि अनेक व्याख्याएँ हुईं किन्तु बंगाली नैयायिकों की व्याख्याएँ अधिक प्रसिद्ध हुईं - भवानन्दी, माथुरी, जगदीशी तथा गादाधरी। गदाधर के आविर्भाव से पहले बंगाल में एक किंवदन्ती प्रचलित हुई —

गुणोपरि गुणानन्दी भवानन्दी च दीधितौ।
सर्वत्र मथुरानाथी जागदीशी क्वचित् क्वचित्।।

फलतः[1] भवानन्द सिद्धान्तवागीश दीधिति के व्याख्याकारों में अग्रगण्य रहे हैं। इनकी दशाधिक कृतियाँ उपलब्ध हैं— १. प्रत्यक्षमणिदीधितिटीका, २. अनुमानदीधितिटीका (एशियाटिक सोसाइटी से कभी यह प्रकाशित हुई थी), ३. आख्यानवादटीका, ४. नञ्वादटीका (माथुरीशब्दखण्ड के साथ नञ्वाद एवं यह टीका प्रकाशित है), ५. गुणदीधितिटीका, ६. लीलावतीदीधितिटीका, ७. प्रत्यक्षालोकसारमञ्जरी, ८. अनुमानालोकसारमञ्जरी, ९. शब्दालोकसारमञ्जरी, १०. शब्दमणिसारमञ्जरी तथा ११. शब्दार्थसारमञ्जरी। इनकी लेखनी जैसे दीधिति की व्याख्या के लिए चली वैसे ही जयदेव मिश्रकृत आलोक की व्याख्या के लिए भी। आलोकसारमञ्जरी अन्वर्थक नाम है। इनकी अन्तिम कृति व्याकरणशास्त्र की व्युत्पादिका है। अतएव कारक, समास, लकारार्थ, आख्यातार्थ आदि का विवेचन यहाँ मिलता है।

फलतः षोडश शतक के गौड नैयायिकों में भवानन्द सिद्धान्तवागीश का नाम पहली पंक्ति में उल्लेख्य है।

गुणानन्द विद्यावागीश—षोडश शतक के तृतीय चरण में विद्यमान नवद्वीपवासी महानैयायिक[2] गुणानन्द विद्यावागीश की कृतियाँ आज प्रकाशित एवं अप्रकाशित रूप में हम लोगों के मध्य विद्यमान हैं। इन्होंने अपनी कृति का नाम विवेक रक्खा है। यथा १. बौद्धाधिकार-दीधितिविवेक, २. न्यायकुसुमाञ्जलितात्पर्यविवेक (यह कलकत्ता विश्वविद्यालय से प्रकाशित है), ३. अनुमानदीधितिविवेक, ४. लीलावतीदीधितिविवेक, ५. गुणकिरणावली-प्रकाशदीधितिविवेक, ६. प्रत्यक्षमणिटीका तथा ७. शब्दालोकविवेक। आचार्य उदयन, आलोककार जयदेव मिश्र तथा रघुनाथ शिरोमणि की कृतियों पर लेखनी चलाकर इन्होंने पाण्डित्य-प्रदर्शन के द्वारा गौरव एवं कीर्ति अर्जित की है।

मथुरानाथ तर्कवागीश — षोडश शतक के अन्तिम चरण में विद्यमान नवद्वीप के मूर्धन्य तथा यशस्वी नैयायिक मथुरानाथ तर्कवागीश[3] ने अपनी पाण्डित्यपूर्ण कृतियों से नव्यन्याय की असाधारण श्रीवृद्धि की है। अपने पिता श्रीराम तर्कालङ्कार तथा रामभद्र सार्वभौम के श्रीचरणों में बैठकर इन्होंने न्यायविद्या का अध्ययन किया तथा मूलतत्त्वचिन्तामणि,

---

१. द्रष्टव्य, **वंगे नव्यन्यायचर्चा** पृ. १३३-१४०

२. द्रष्टव्य, वही पृ. १४८-१५३

३. द्रष्टव्य, वही पृ. १५३-१६०

चिन्तामणि की आलोक, दीधिति तथा उदयनाचार्य, श्री वल्लभाचार्य एवं वर्धमान उपाध्याय की कृतियों की व्याख्या के साथ स्वतन्त्र ग्रन्थ का प्रणयन भी किया है। इनकी व्याख्या का नाम 'रहस्य' अन्वर्थक है। अभिप्राय के प्रकाशन में इनकी व्याख्या इतनी समर्थ हुई कि सबसे अधिक समादृत हुई। कहा गया है —

गुणोपरि गुणानन्दी भवानन्दी च दीधितौ।
सर्वत्र मथुरानाथी जागदीशी क्वचित् क्वचित्।।

तत्त्वचिन्तामणिरहस्य - इनकी प्रमुख कृति है, जो उपमानखण्ड को छोड़कर प्रायः सम्पूर्ण उपलब्ध एवं प्रकाशित है। अनुमानचिन्तामणिरहस्य के आरम्भ में इन्होंने अपनी कृति के विषय में कहा है कि इसके अध्ययन से साधारण व्यक्ति भी न्यायशास्त्र के अध्यापन में यशस्वी हो सकता है —

आन्वीक्षिकीपण्डितमण्डलीषु सत्ताण्डवैरध्ययनं विनापि।
मदुक्तमेतत् परिचिन्त्य धीरा निःशङ्कमध्यापनमातनुध्वम्।।

पक्षधर प्रसिद्ध जयदेव मिश्र के आलोक पर इनकी व्याख्या सम्पूर्णतः उपलब्ध नहीं है। केवल शब्दालोकमाथुरी की मातृकाएँ अधिक मिलती हैं। बङ्गाल के गौरवस्तम्भ रघुनाथ शिरोमणि की अधिक कृतियों पर इनकी व्याख्या सुनी जाती है किन्तु प्रत्यक्षदीधिति, पदार्थखण्डन तथा नञ्वाद पर माथुरी व्याख्या उपलब्ध नहीं है। गुणदीधिति, आत्मतत्त्वविवेकदीधिति, लीलावतीदीधिति, अनुमानदीधिति तथा शब्ददीधिति पर इनकी टीका उपलब्ध है।

इसके अतिरिक्त उदयनाचार्य के आत्मतत्वविवेक एवं किरणावली, वर्धमान उपाध्याय के द्रव्यप्रकाश, गुणप्रकाश तथा न्यायलीलावतीप्रकाश और वल्लभाचार्य की न्यायलीलावती पर इन्होंने व्याख्या का प्रणयन किया है।

यद्यपि आख्यातवादरहस्य में मथुरानाथ ने स्वयं अपनी कृति सुशक्तिवाद का उल्लेख किया है, किन्तु वह कहीं मातृकाओं में भी उपलब्ध नहीं है। इसी तरह न्यायसूत्र पर इनकी वृत्ति सुनी जाती है किन्तु कहीं देखी नहीं गयी है। इनकी मौलिक कृति है न्यायसिद्धान्त-रहस्य। इसमें इन्होंने न्यायशास्त्रीय विचारों का संकलन कर सप्रमाण अपना मत भी यथास्थान प्रस्तुत किया है।

बङ्गवासियों की एक उल्लेख योग्य प्रवृत्ति यह है कि ये केवल व्याख्या के माध्यम से ही अपना चिन्तन नहीं प्रस्तुत करते हैं, अपि तु स्वतन्त्र मौलिक ग्रन्थ की रचना भी करते हैं। इस प्रसङ्ग में रघुनाथ शिरोमणि का पदार्थखण्डन, जानकीनाथ भट्टाचार्य चूडामणि की न्यायसिद्धान्तमञ्जरी, जगदीशतर्कालङ्कार की शब्दशक्तिप्रकाशिका तथा मथुरानाथ तर्क-वागीश का सिद्धान्तरहस्य अवश्य उल्लेखनीय हैं।

जगदीशतर्कालङ्कार — मथुरानाथ तर्कवागीश के सतीर्थ्य तथा रामभद्र सार्वभौम के शिष्य षोडश शतक के उत्तरार्ध में विद्यमान जगदीश तर्कालङ्कार[1] नवद्वीप के प्रमुख नैयायिक के रूप में प्रतिष्ठित हुए।

इन्होंने न केवल अपने अध्यापन से शिष्यों को कृतविद्य बनाया अपि तु ग्रन्थों के व्याख्यान के माध्यम से कीर्ति भी अर्जित की तथा सरस्वती के भण्डार को भी परिपूर्ण किया।

तत्त्वचिन्तामणि की मयूख नामक इनकी व्याख्या सद्यः बङ्गीय संस्कृत साहित्य परिषद् कलकत्ता से प्रकाशित हुई है। सम्पूर्ण दीधिति पर इनकी व्याख्या तो पहले से ही प्रकाशित है। मैथिल नैयायिक धर्मदत्त (बच्चा) झा का मत है कि व्याप्ति के सिद्धान्तलक्षण दीधिति की व्याख्या जागदीशी जितनी व्युत्पादक है उतना अन्य ग्रन्थ नहीं। आज भी सम्पूर्ण उत्तर भारत में पठन-पाठन में वह स्वीकृत एवं समादृत है। इनका प्रकरण-ग्रन्थ शब्दशक्तिप्रकाशिका व्युत्पादक होने के कारण पाठ्य में तो है ही, इनके सर्वस्व के रूप में भी प्रसिद्ध है। कहा गया है—'जगदीशस्य सर्वस्वं शब्दशक्तिप्रकाशिका'। इनकी सारी कृतियाँ प्रकाशित हैं। एक लघुग्रन्थ तर्कामृत भी इनकी कृति मानी जाती है जो जीवकृष्ण तर्कतीर्थ की विवृति के साथ प्रकाशित है।

रुद्र न्यायवाचस्पति — वासुदेव सार्वभौम के वंशधर काशीनाथ विद्यानिवास के ज्येष्ठ पुत्र रुद्र न्यायवाचस्पति[2] ने चिन्तामणि की दीधिति एवं आलोक की परीक्षा नामक व्याख्या का प्रणयन कर तथा नवद्वीप में अध्यापन के द्वारा पर्याप्त कीर्ति एवं ख्याति अर्जित की। शिरोमणिकृत नञ्वाद तथा पदार्थतत्त्वनिरूपण की व्याख्या के साथ कुसुमाञ्जलिकारिका की व्याख्या भी इनकी प्रसिद्ध है। इनका काल ऐतिहासिकों ने खृष्टीय सप्तदश शतक का आदिभाग माना है।

विश्वनाथ सिद्धान्तपञ्चानन —काशीनाथ विद्यानिवास के कनिष्ठ पुत्र इस रुद्र न्याय वाचस्पति के अनुज विश्वनाथ सिद्धान्तपञ्चानन[3] ने न्यायसूत्र की वृत्ति का प्रणयन किया जो प्रकाशित एवं आज भी पठन-पाठन की परम्परा से संबद्ध है।

आख्यातवादटीका, पदार्थतत्त्वनिरूपणटीका, नञ्वादटीका, पदार्थतत्त्वालोक, सुबर्थतत्त्वालोक, न्यायतन्त्रबोधिनी तथा भेदसिद्धि आदि कृतियाँ इनकी न्यायदर्शन के क्षेत्र में प्रसिद्ध हैं। म. म. उमेश मिश्र ने इन कृतियों का उल्लेख अपने भारतीय दर्शन के इतिहास में किया है।

कारिकावली तथा इसकी स्वोपज्ञव्याख्या न्यायसिद्धान्तमुक्तावली यद्यपि इनकी कृति के

---

१. द्रष्टव्य, **वंगे नव्यन्यायचर्चा** पृ. १६५-१७१

२. द्रष्टव्य वही पृ. २७३-२७५

३. द्रष्टव्य, वही पृ. २७६-७७

रूप में प्रसिद्ध है तथापि वह कृष्णदास सार्वभौम की कृति है इनकी नहीं। इस प्रसंग में प्रो. दिनेश चन्द्र भट्टाचार्य ने अपने वङ्गे नव्यन्यायचर्चा में अनेक साक्ष्य प्रस्तुत किये हैं[1]।

जयराम न्यायपञ्चानन—सप्तदश शतक के विख्यात नैयायिक जगद्गुरु विरुद से विभूषित[2] जयराम न्यायपञ्चानन की कृति दीधिति व्याख्या गूढार्थविद्योतन नाम से प्रसिद्ध है। न्यायसिद्धान्तमाला इनकी मौलिक कृति मानी जाती है जहाँ न्यायदर्शन के सोलह पदार्थों का साङ्गोपाङ्ग आलोचन-विवेचन किया गया है। इन्होंने शिरोमणि की कृति आख्यातवाद तथा नञ्वाद की व्याख्या के साथ पक्षधर मिश्र के शब्दालोक की रहस्य व्याख्या तथा कुसुमाञ्जलिकारिका की व्याख्या का प्रणयन किया है।

काशी के प्रसिद्ध पण्डित तथा अनेक ग्रन्थों के रचयिता लौगाक्षि भास्कर इनके शिष्यों में उल्लेखनीय हैं।

गौरीकान्त सार्वभौम—सप्तदश शतक के नैयायिक भाषा के सर्वोत्कृष्ट व्याख्याकार गौरीकान्त सार्वभौम[3] रामभद्र सार्वभौम के शिष्य हैं। मणिदीधितिविवेचन तथा सद्युक्तिमुक्तावली इनकी कृति प्रसिद्ध है। इस मुक्तावली में इन्होंने ईश्वरसाधक युक्तियाँ कारिकाओं में संगृहीत की हैं।

हरिराम-तर्कवागीश—गदाधर तथा रघुदेव जैसे कृती शिष्य के गुरु हरिराम तर्कवागीश[4] सप्तदश शतक के नैयायिकों में प्रमुख स्थान पर विराजमान हैं। इनकी कृतियों का विवरण म.म. गोपीनाथ कविराज ने अपने हिस्ट्री एण्ड बिब्लिओग्राफी ऑफ न्यायवैशेषिक लिटरेचर में प्रस्तुत किया है। तदनुसार आचार्यमतरहस्य, न्यायनव्यमतविचार, मङ्गलवाद, प्रमाणप्रमोद, अनुमितिपरामर्शबाधबुद्धि, प्रतिबन्धकत्वविचार, विशिष्टवैशिष्ट्यबोधविचार, नव्यधर्मितावच्छेदकता आदि इनकी अप्रकाशित कृतियों के नाम निर्दिष्ट हैं। इनके अतिरिक्त ज्ञानलक्षणाविचाररहस्य, मनस्त्वविचार, मुक्तिवादविचार तथा प्रामाण्यवाद संस्कृत कालेज कलकत्ता से प्रकाशित हैं।

रघुदेव न्यायालङ्कार — इस प्रसिद्ध नैयायिक हरिराम तर्कवागीश के कृती शिष्य तथा गदाधर भट्टाचार्य के सतीर्थ्य रघुदेव न्यायालङ्कार की कृति रघुदेवी[5] नाम से विख्यात है। इनकी मौलिक कृति निरुक्तिप्रकाश श्रेष्ठ ग्रन्थों में गिनी जाती है। मूलतत्त्वचिन्तामणि की इन्होंने तत्त्वदीपिका नामक व्याख्या का प्रणयन किया, जिसे रघुदेवी कहा जाता है। अपनी इस व्याख्या के वैशिष्ट्य के प्रसङ्ग में इन्होंने स्वयं कहा है कि चिन्तामणि, इसकी आलोक व्याख्या तथा तत्काल प्रसिद्ध किसी टिप्पणी का अनुसरण करके इन्होंने व्याख्या का प्रणयन किया है —

१. द्रष्टव्य, वही पृ. ११७
२. द्रष्टव्य, वही पृ. २८०
३. द्रष्टव्य, वही पृ. २७८
४. द्रष्टव्य, वही पृ. २७६
५. द्रष्टव्य, वही पृ.२७८

प्रत्यक्षतस्तदालोकात्तदीयटिप्पणादपि।
अर्थाः सङ्गृह्य लिख्यन्ते रघुदेवेन युक्तिभिः।।
अयत्नतः पण्डितमण्डलीनां गूढार्थतत्त्वप्रतिपत्तिहेतोः।
संक्षेपतः श्रीरघुदेवशर्मा नवीननिर्माणमिदं तनोति।।

नवद्वीप के नैयायिक रघुदेव ने दीधिति की व्याख्या नहीं की, न तो प्रमुख रूप से इसका उल्लेख भी अपनी कृति में किया — यह एक आश्चर्य की बात लगती है। तथापि शिरोमणि की कृति नञ्वाद, आख्यातवाद तथा पदार्थखण्डन की इन्होंने व्याख्या की है जो मातृकाओं में उपलब्ध है।

सिद्धान्ततत्त्व इनकी मौलिक कृति है, जहाँ न्यायदर्शन के सभी पदार्थों के सरल प्रक्रिया से अवबोध हेतु विवेचन किया गया है। ग्रन्थकार ने मंगल पद्य में ही अपना उद्देश्य स्पष्टतः इस प्रकार कहा है —

नन्दात्मजत्वेन विभाव्यमानं गोपालबालाङ्गनरिङ्गमाणम्।
प्रणम्य बालप्रतिबोधनाय तनोति तत्त्वं रघुदेवधीरः।।

गदाधर भट्टाचार्य — विशद, सुबोध तथा विस्तृत व्याख्या के निर्माण में कुशल गदाधर भट्टाचार्य[1] ने नवद्वीप में ही अपने अध्ययन-अध्यापन तथा ग्रन्थनिर्माण का कार्य सम्पन्न किया। इनका समय सप्तदश शतक का उत्तरार्ध है। इनका वैशिष्ट्य है स्वतन्त्र चिन्तन एवं विशद लेखन।

इन्होंने मूलतत्त्वचिन्तामणि, जयदेव मिश्रकृत इसकी व्याख्या आलोक तथा शिरोमणि की दीधिति की व्याख्या के प्रणयन के साथ अनेक वादग्रन्थों की रचना की है जो संख्या में प्रायः चौंसठ हैं। अपने समय के प्रसिद्ध नैयायिक शिष्य एवं कृतिधन से मण्डित हरिराम तर्कवागीश इनके गुरु थे। गुरु के प्रति इनकी श्रद्धा निम्न पद्य में अभिव्यक्त होती है —

निजगुरुहरिरामनामभूमिसमुदितभास्करवाङ्मयूखयोगात्।
स्फुरदमलचिदर्ककान्तरत्नश्चरममणिं विवरीतुमुद्यतोऽस्मि।।

मूलचिन्तामणि एवं आलोक की इनकी व्याख्या प्रकाशित नहीं है किन्तु दीधिति की व्याख्या सम्पूर्णतः चौखम्बा वाराणसी से प्रकाशित है। नञ्वाद तथा बौद्धाधिकारदीधिति की व्याख्या भी इनकी क्रमशः एशियाटिक सोसाइटी कलकत्ता से तथा चौखम्बा वाराणसी से प्रकाशित है। कुसुमाञ्जलि की इनकी टीका सुनी जाती है किन्तु उपलब्ध नहीं है।

---

१. द्रष्टव्य, वही पृ. १७८-१८२

मौलिक चिन्तक महानैयायिक गदाधर भट्टाचार्य के अनेक वादग्रन्थ आज भी पठन-पाठन की धारा से संबद्ध हैं। यथा व्युत्पत्तिवाद[1], शक्तिवाद[2], विषयतावाद, मुक्तिवाद तथा विधिवाद। वादवारिधि में इनके नौ वादग्रन्थों का प्रकाशन हुआ है।

नवद्वीप में इनके नाम से स्थापित महाविद्यालय में आज भी नव्यन्याय का अध्ययन-अध्यापन हो रहा है। दक्षिण प्रान्त में प्रायः नव्यन्याय के क्षेत्र में गदाधर की व्याख्या ही पाठ्य में निर्धारित है। उत्तर प्रान्त में हेत्वाभास के विचार में गदाधर की तथा व्याप्तिवाद में जगदीश तर्कालङ्कार की व्याख्या पढ़ायी जाती है।

गदाधर भट्टाचार्य के पश्चात् नवद्वीप में इनके उत्तर साधक नैयायिकों ने एक दूसरा क्रम अपनाया, व्याख्या का क्रम टूट गया तथा क्रोडपत्र, पत्रिका या विवेचना के लेखन की ओर विद्वानों का ध्यान गया। इन सबकी साक्षात् या परम्परया शिष्यकोटि में समागत नैयायिकों ने मथुरानाथ, जगदीश तथा गदाधर की रचनाओं को अधिक महत्त्व देकर उनके चिन्तन की पराकाष्ठा का प्रदर्शन कर उनका सम्मान किया तथा साथ ही अपनी प्रतिभा के चमत्कार-प्रदर्शन हेतु पद-पद पर उनकी उक्तियों में अनुपपत्तियों के समाधान की ओर अग्रेसर होकर पत्रिका लिखना आरम्भ किया।

इस समय में प्रायः उपर्युक्त उन तीन महारथियों की रचनाएँ ही पठन-पाठन की धारा में विद्यमान थीं, वह भी केवल अनुमानखण्ड। अतएव इनकी व्याख्याओं पर ही अनेक कोटियाँ उठायी गयी हैं तथा समाहित हुई हैं। यद्यपि यह विवेचना या पत्रिका सम्पूर्ण अनुमानखण्ड पर अनुमिति से लेकर बाधपर्यन्त पचीस प्रकरणों पर माथुरी, जागदीशी एवं गादाधरी सामान्य निरुक्ति की विवेचना अधिक प्रसिद्ध हुई तथा पठन-पाठन की धारा में आयी।

यद्यपि पत्रिकाकारों में **जयदेव तर्कालङ्कार, जगन्नाथ तर्कपञ्चानन, शङ्कर भट्टाचार्य, चन्द्रनारायण न्यायपञ्चानन** आदि का नाम उल्लेखनीय है, तथापि कालीशंकर भट्टाचार्य, गोलोकनाथ भट्टाचार्य तथा मैथिल नैयायिक **बलदेव** की विवेचना अधिक प्रसिद्ध हुई तथा पठन-पाठन में स्वीकृत रही। तीनों ही पत्रिकाएँ प्रकाशित हैं। इस क्रम में **धर्मदत्त (बच्चा) झा का गूढार्थतत्त्वालोक** तथा काशी के महानैयायिक **शिवदत्त मिश्र की गङ्गानिर्झरिणी** व्याख्या का उल्लेख भी आवश्यक है। दोनों ही कृतियाँ प्रकाशित हैं।

रामरुद्र भट्टाचार्य—प्रो.आर. तुङ्गा स्वामी ने दर्शनमञ्जरी में लिखा है कि अष्टादश शतक के नैयायिक रामरुद्र भट्टाचार्य रामेश्वर के पुत्र एवं मधुसूदन के शिष्य हैं। इन्होंने

---

१. बीसवीं शताब्दी में इसकी पाँच टीकाएँ लिखी गयीं तथा पठन-पाठन की धारा से यह संबद्ध है। बच्चा झा (धर्मदत्त झा) की गूढार्थतत्त्वालोक, सुदर्शनाचार्य की आदर्श, वेणीमाधव शुक्ल की शास्त्रार्थकला, म.म. जयदेव मिश्र की जया तथा शिवदत्त मिश्र की दीपिका व्याख्या इसकी प्रकाशित हैं।

२. कृष्णभट्टकृत मञ्जूषा, दामोदरशास्त्रीकृत विनोदिनी सुदर्शनाचार्यकृत आदर्श तथा हरिनाथसिद्धान्त-वागीशकृत विवृति व्याख्या इसकी प्रकाशित हैं। माधव..................भी प्रसिद्ध है।

मुक्तावली दिनकरी की तरंगिणी व्याख्या का प्रणयन किया जो उपयोगी एवं व्युत्पादक है। इसका प्रकाशन अनेक बार चौखम्बा वाराणसी से हुआ है। इनकी व्युत्पत्तिवाद व्याख्या भी मद्रास के राजकीय हस्तलेखागार में उपलब्ध है जो तृतीयाकारक के आरम्भ तक है। आश्चर्य की बात है कि प्रो. दिनेश चन्द्र भट्टाचार्य इनके विषय में सर्वथा मौन हैं[1] ।

कृष्णकान्त विद्यावागीश—उन्नीसवीं शताब्दी के बंगाली नैयायिकों में कृष्णकान्त विद्यावागीश[2] का नाम अग्रगण्य है। जगदीश तर्कालङ्कार की शब्दशक्तिप्रकाशिका पर इनकी व्याख्या शक्तिसन्दीपनी प्रकाशित एवं आज भी पठन-पाठन की धारा में विद्यमान है। उपमानखण्ड चिन्तामणि पर इनकी व्याख्या तृतीयमणिदीपनी के नाम से प्रसिद्ध है। बहुत कम नैयायिकों ने इस उपमान चिन्तामणि पर लेखनी उठायी है। अतएव इनको अधिक यश इससे प्राप्त हुआ है। न्यायसूत्र की वृत्ति सौत्रसन्दीपनी इनकी सुनी जाती है। अपने प्रपितामह की कृति तर्कामृत पर इन्होंने तरंगिणीव्याख्या का प्रणयन किया है। रघुनाथ शिरोमणि के पदार्थ खण्डन पर भी इन्होंने व्याख्या लिखी है जो पदार्थखण्डनटीका नाम से प्रसिद्ध है। न्यायरत्नावली प्रायः इनकी स्वतन्त्र कृति है, इसे संग्रह या प्रकरणग्रन्थ की कोटि में रक्खा जा सकता है। इसका विशेष परिचय विदित नहीं है।

कृष्णकान्त विद्यावागीश के ज्येष्ठ समसामयिक षड्दर्शनवित् शिवराम वाचस्पति ने गदाधर के मुक्तिवाद की व्याख्या की है, जो संस्कृत साहित्य परिषद् कलकत्ता से प्रकाशित है। यहाँ इनका एक पद्य उल्लेख योग्य है, जिससे इनके समय का परिज्ञान सुलभ हो जाता है।

शाके चतुष्षष्टिशरेन्दुमाने स्याने प्रणम्येशपदे विमुक्तेः।
गदाधरोक्ते नवमुक्तिवादे चकार टीकां शिवरामनामा।।

इनकी **न्यायसूत्र की वृत्ति रूप कृति** भी सुनी जाती है किन्तु वह उपलब्ध नहीं है। इनके ही समसामयिक कुशल अध्यापक नवद्वीपवासी **माधवचन्द्र तर्कसिद्धान्त** ने शक्तिवाद की सुबोध व्याख्या लिखी है जो माधवी नाम से प्रसिद्ध एवं मातृकागारों में उपलब्ध है। इनकी **कारकचक्रविवृति** प्रकाशित है तथा **विवेचनाएँ** भी इनकी मिलती है। पाण्डित्य, प्रतिभा तथा शास्त्रव्यवसाय रूप त्रिवेणी का सङ्गम इन नैयायिकों में देखा जा सकता है। इसी समय में प्रसिद्ध विवेचनाकार गोलोकनाथ भट्टाचार्य के कृती पुत्र **हरिनाथ भट्टाचार्य ने शक्तिवाद की व्याख्या विवृति** का प्रणयन किया जिसका इतना अधिक समादर हुआ कि वह अनेक स्थानों से अनेक बार प्रकाशित हुई तथा उसी के आधार पर शक्तिवाद का पठन-पाठन चलने लगा। इन्होंने अपने गुरु तथा पिता के प्रति निम्न पद्य में श्रद्धा का समुचित प्रदर्शन किया है —

---

१. द्रष्टव्य, दर्शनमञ्जरी पृ. २६६
२. द्रष्टव्य, वंगे नव्यन्यायचर्चा पृ. २१-२१८

तर्को भृङ्गमिवाम्भोजं गोलोकनाथमाप यम्।
तत्सूनुहरिनाथेन मुक्तिवादो विशद्यते।।

इनकी गादाधारी **मुक्तिवाद की टीका** तथा स्वतन्त्र ग्रन्थ **न्यायतत्त्वप्रबोधिनी** भी प्रसिद्ध है। इन्होंने गौतम सूत्र की स्वतन्त्र वृत्ति तथा बंगानुवाद आरम्भ किया था, किन्तु वह प्रथम अध्याय मात्र इसका पूरा कर सके। यद्यपि इनके कृती पुत्र **सर्वेश्वर सार्वभौम** ने उस अधूरे कार्य को पूरा किया किन्तु केवल चौंतीस वर्ष की आयु में दिवङ्गत होने के कारण उसका प्रचार नहीं हो सका।

पहले कहा जा चुका है कि इस उन्नीसवीं शताब्दी में नवद्वीप में शङ्कर तर्कवागीश तथा त्रिवेणी में जगन्नाथ तर्कालङ्कार आदि ने भी क्रोडपत्र की रचना की तथा अध्यापन द्वारा न्यायशास्त्र की अभिवृद्धि एवं प्रचार-प्रसार किया।

इस बीसवीं शताब्दी के बंगाली नैयायिकों में महामहोपाध्याय **कैलासचन्द्र शिरोमणि** का नाम अग्रगण्य है। विद्या की नगरी काशी में रहकर इन्होंने अगणित शिष्यों को कृतविद्य कर यशोराशि अर्जित की तथा न्यायसूत्र पर **भाष्यच्छाया** नाम की वृत्ति का प्रणयन किया।

हलधर चूड़ामणि तथा यदुराम सार्वभौम के शिष्य भाटपाड़ा (भट्टपल्ली) निवासी म. म. **राखालदास न्यायरत्न** अपने असाधारण पाण्डित्य के लिए प्रसिद्ध हैं। इनकी अनेक कृतियाँ (१) **तत्त्वसार**, (२) **अद्वैतवादखण्डन**, (३) **दीधितिकृतन्यूनतावाद**, (४) **गदाधरन्यूनतावाद** तथा (५) **शक्तिवादरहस्यप्रकाश** प्रकाशित हैं। अनेक विवेचनाएँ अप्रकाशित भी इनकी सुनी जाती हैं।

इनके ही अनुज म.म. **प्रमथनाथ तर्कभूषण** ने काशी के राजपण्डित के रूप में प्रसिद्धि पायी। **व्याप्तिपञ्चकरहस्यविवृति** इनकी कृति सुनी जाती है। अन्तिम जीवन में इन्होंने कलकत्ता संस्कृत कालेज में अध्यापन के द्वारा पर्याप्त कीर्ति अर्जित की। काशी के 'पण्डित और विद्वान्' नामक पुस्तक में पं. रामचन्द्र मालवीय ने इनकी विस्तृत जीवनी दी है।

म.म. पञ्चानन तर्करत्न काशी तथा कलकत्ता में न्यायशास्त्र के सफल अध्यापक के रूप में प्रसिद्ध हैं। इनके कृती पुत्र श्रीजीव न्यायतीर्थ तथा पौत्र शिवजीवन भट्टाचार्य न्यायदर्शन के असाधारण वैदुष्य के लिए प्रसिद्ध हैं। इनकी जीवनी 'संस्कृत के पंडित और विद्वान्' नामक पुस्तक में पं. रामचन्द्र मालवीय ने विस्तार से लिखी है।

म.म. कामाख्यानाथ भट्टाचार्य संस्कृत कालेज कलकत्ता में न्याय के अध्यापक रूप में तथा पण्डितसभाओं में शास्त्रार्थी के रूप में विख्यात थे। **हरिदासी कुसुमाञ्जलि** पर इनकी विस्तृत, विशद एवं क्रमबद्ध व्याख्या इतनी व्युत्पादक प्रमाणित हुई कि आज भी अध्ययन एवं अध्यापन की मुख्य धारा में विद्यमान है।

कलकत्ता संस्कृत कालेज के प्राचार्य म.म. **सतीश चन्द्र विद्याभूषण** न्यायशास्त्र के असाधारण विद्वान् हुए। इन्होंने **न्यायशास्त्र का प्रामाणिक इतिहास** का प्रणयन कर न

केवल परवर्ती गवेषक तथा जिज्ञासुओं का उपकार किया, अपितु अक्षुण्ण कीर्ति का अर्जन भी किया। सम्पूर्ण तत्त्वचिन्तामणि का सार यहाँ इन्होंने अंग्रेजी में संकलित कर समाविष्ट किया है।

इसी कालेज के अपर प्राचार्य **महेशचन्द्र न्यायरत्न** अपने समय के प्रसिद्धतम नैयायिक हुए हैं। **न्यायकुसुमाञ्जलि** की व्याख्या एवं स्वतन्त्र ग्रन्थ **नव्यन्यायभाषाप्रदीप** इनकी प्रकाशित है।

म.म. **वामाचरणभट्टाचार्य** काशी के क्वीन्स कालेज में न्याय दर्शन के प्रधानाध्यापक के रूप में प्रसिद्ध हैं। इनके अनेक कृती शिष्यों ने अन्तर्राष्ट्रीय ख्याति अर्जित की, जिनमें पण्डितराज राजेश्वर शास्त्री, गङ्गानिर्झरणीविवेचना के रचयिता पण्डित शिवदत्त मिश्र, सिद्धान्तलक्षण आदि अनेक ग्रन्थों के सरल व्याख्याकार (कनिष्ठ) वामाचरण भट्टाचार्य आदि का नाम उल्लेखनीय है।

म.म. फणिभूषण तर्कवागीश काशी के टीकमणि संस्कृत महाविद्यालय तथा कलकत्ता के संस्कृत कालेज में न्याय के अध्यापक के रूप में पूर्ण यशोभागी हुए। इनके अनेक कृतविद्य छात्रों की परम्परा आज विश्व के कोने-कोने में विद्यमान है। प्राचीन न्याय में इनके अगाध वैदुष्य का सुफल आज इनका **बँगलान्यायदर्शन** हम लोगों के समक्ष विराजमान है। इसमें इन्होंने न्यायभाष्य का अनुवाद, व्याख्यान तथा टिप्पण प्रस्तुत किया है, जो विशद विस्तृत एवं अत्यधिक उपादेय है। जिज्ञासु छात्र, विशेषाध्ययनरत गवेषक तथा अध्यापन-कुशल विद्वान् इससे अवश्य लाभान्वित हुए हैं। न्यायशास्त्र का यदि इसे विश्वकोष कहा जाए तो कोई अत्युक्ति नहीं है। इनकी स्वतन्त्र कृति **न्यायपरिचय** भी बहुत व्युत्पादक है।

काशी की सारस्वत विभूति उच्च कोटि के साधक **म.म. गोपीनाथ** कविराज ने न्याय दर्शन में उल्लेखनीय योगदान किया है। मध्यकालिक तथा आधुनिककालिक न्याय दर्शन के इतिहास एवं ग्रन्थ-परिचय के साथ अनेक शोधप्रबन्धों का प्रकाशन तथा दुर्लभ एवं उपादेय नव्यन्याय एवं प्राचीन न्याय के लघु ग्रन्थों का सम्पादन एवं प्रकाशन कर इन्होंने सारस्वत समाज का बड़ा ही उपकार किया है।

मधुसूदन सरस्वती के वंशधर म.म. **कालीपद तर्काचार्य** संस्कृत कालेज कलकत्ता में न्याय के अध्यापक के रूप में तथा बङ्गीय संस्कृत साहित्य परिषद् के संस्थापक के रूप में पूर्ण यशस्वी हुए हैं। न्यायवैशेषिक दर्शन में इनकी ग्यारह कृतियाँ प्रकाशित हैं—

(१) गदाधर भट्टाचार्यकृत **नवमुक्तिवाद की व्याख्या** एवं बंगानुवाद, (२) **जातिबाधक प्रकरण**, (३) प्रशस्तभाष्य की सूक्ति व्याख्या की संस्कृत व्याख्या एवं बंगानुवाद, (४) **कणादतर्कवागीशकृत भाषारत्नम् की व्याख्या**, (५.) **हरिराम भट्टाचार्यकृत मुक्तिवाद की व्याख्या**, (६) बंगला में **न्यायपरिभाषा**, (७) **ईश्वरसिद्धि**, (८) **भवानन्दी** व्याख्या की व्याख्या (९) **न्याय-वैशेषिकदर्शनविमर्श**, (१०) नव्यन्यायप्रदीप की **सुप्रभा** व्याख्या का बंगानुवाद एवं टिप्पणी, (११) तथा **प्रवचनत्रयी**। इन्होंने भारतीय एवं वैदेशिक शिष्यों को न्यायशास्त्र में प्रवीण बनाया तथा आदर्श गुरु के रूप में आजीवन प्रतिष्ठित रहे।

संस्कृत कालेज क़लकत्ता के लब्धप्रतिष्ठ न्याय के प्राध्यापक **अमरेन्द्र मोहन तर्कतीर्थ, प्रो. योगेन्द्रनाथ वागची, प्रो. तारानाथ तर्कवाचस्पति, प्रो. सतीन्द्रनाथ तर्कतीर्थ,** भाषापरिच्छेद के व्याख्याकार **प्रो. पञ्चानन भट्टाचार्य, प्रो. गौरीनाथ शास्त्री, पं. मधुसूदन भट्टाचार्य, श्री मोहन तर्कतीर्थ** तथा अन्यत्र कार्यरत **प्रो. अनन्तलाल ठाकुर,** प्रो. (स्व.) **गोपिकामोहन भट्टाचार्य,** प्रो. (स्व.) **विमलकृष्ण मतिलाल,** प्रो. **वसिष्ठ नारायण झा,** प्रो. **अरिन्दम चक्रवर्ती,** प्रो. **शिवजीवन भट्टाचार्य,** प्रो. **कमलेश्वर भट्टाचार्य,** प्रो. **प्रद्योतकुमार मुखोपाध्याय** आदि ने उल्लेखनीय योगदान कर न्यायशास्त्र के सिद्धान्तपक्ष एवं इतिहासपक्ष को पर्याप्त आगे बढ़ाया है।

न्यायदर्शन की दाक्षिणात्य परम्परा[1]

भारत के दक्षिण प्रान्त में शङ्कर भगवत्पाद आदि अनेक वेदान्तविद्याविशारद आचार्यों के आविर्भाव से वेदान्तविद्या की जितनी अभिवृद्धि हुई, उस अनुपात में न्याय आदि विद्याओं का विकास नहीं हो पाया। फलतः जिस तरह मिथिला तथा बंगाल में न्यायविद्या समृद्ध हुई उस तरह दक्षिण प्रान्त में नहीं, तथापि त्रयोदश शतक से ही न्यायविद्या का प्रचार-प्रसार उस प्रान्त में होने लगा था अतएव चित्सुखी की नयनप्रसादनी व्याख्या में महाविद्याविडम्बन आदि न्याय पदार्थों की विशेष आलोचना देखी जाती है।

(१) विजय नगर के महाराजा हरिहर के आश्रित चतुर्दश शतक के नैयायिक चत्रिभट्ट ने अपूर्ण किन्तु उपादेय सारसंग्रह विवरण नामक तार्किकरक्षा की व्याख्या की। पश्चात् इनके कृती शिष्य

(२) रामेश्वर ने **सारसंग्रहभूषिका** नामक व्याख्या का प्रणयन कर गुरुकृत अपूर्णता का परिमार्जन किया।

(३) इनके ही कनिष्ठ समसामयिक विविध महाकाव्यों के प्रसिद्ध व्याख्याकार तथा श्रेष्ठ दार्शनिक कोलाचल मल्लिनाथ ने तार्किकरक्षा की निष्कण्टका व्याख्या का निर्माण किया जो पण्डित-पत्रिका में मूल के साथ प्रकाशित है। इन्होंने घण्टापथ व्याख्या के आरम्भ में अपने वैदुष्य का परिचायक पद्य प्रस्तुत किया है —

वाणीं काणभुजीमजीगणदवाशासीच्च वैयासकी-
मन्तस्तत्रमरंस्त पन्नगगवीगुम्फेषु चाजागरीत्।
वाचामाचकलद्रहस्यमखिलं यश्चाक्षपादस्फुरां
लोकेऽभूद् यदुपज्ञमेव विदुषां सौजन्यजन्यं यशः।।

(४) पञ्चदश शतक के नैयायिक व्यासतीर्थ ने यद्यपि माध्वमत के प्रतिष्ठार्थ अनेक ग्रन्थों का प्रणयन किया। यथा **न्यायामृत, तात्पर्यचन्द्रिका** तथा **तर्कताण्डव** आदि, तथापि न्यायदर्शन् की प्रक्रिया से ही इन्होंने अपना विचार प्रस्तुत किया है, अतएव इनको नैयायिक कहना उचित एवं उपयुक्त होगा। इन्होंने तर्कताण्डव में उदयनाचार्य, गङ्गेश उपाध्याय, पक्षधर मिश्र, प्रगल्भ मिश्र तथा यज्ञपति उपाध्याय के मतों का खण्डन किया है, किन्तु विचार की पद्धति न्यायशास्त्र की अपनायी है।

---

१. यहाँ दर्शनमञ्जरी प्रो. आर. तंगास्वामी की कृति से विषयों का संग्रह किया गया है।

(५) विरूपाक्ष नामक नैयायिक के शिष्य षोडश शतक के वामेश्वर ध्वज ने कुसुमाञ्जलि तथा न्यायपरिशिष्ट की व्याख्या की है। न्यायपरिशिष्ट की पञ्चिका व्याख्या इनकी, केन्द्रीय संस्कृत विद्यापीठ तिरुपति से प्रकाशित है। इनके मङ्गलाचरण से इनके गुरु का परिचय हमें मिलता है—

> तं नमामि विरूपाक्षं गुरुं वाक्कायमानसैः।
> तं नमामि विरूपाक्षं गुरुं वाक्कायमानसैः।।
> तस्मात्तत्त्वमवेत्य तात्त्विकगुरोः श्रीमद्विरूपाक्षतः-
> श्चक्रे वृत्तिमिमां समाहितमतिर्वामध्वजो धीरधीः।।

(६) सप्तदश शतक के नैयायिकों में अग्रगण्य आन्ध्रदेशीय अन्नंभट्ट ने असाधारण प्रतिष्ठा अर्जित की। ये राघव सोमयाजी के वंशधर तथा तिरुमलाचार्य के पुत्र हैं। इनकी कृति **तर्कसंग्रह** एवं इसकी स्वोपज्ञव्याख्या **दीपिका** बहुत प्रसिद्ध हुई। आज भी निरन्तर सर्वत्र पठन-पाठन की परम्परा से यह संबद्ध है तथा इसकी अनेक टीकाएँ लिखी गयी हैं। अनेक शास्त्रों के परिशीलन का प्रमाण इनकी विविधशास्त्रीय ग्रन्थों की व्याख्या ही है। व्याकरण, मीमांसा, वेदान्त तथा न्याय में इनकी कृतियाँ पायी जाती हैं। बादरायणसूत्र की **मिताक्षरावृत्ति**, मीमांसासूत्र की **राणकोज्जीवनी वृत्ति** या **सुबोधिनीसुधासार** मातृकागारों में उपलब्ध है। पक्षधर मिश्र के **आलोक** की इन्होंने **सिद्धाञ्जना** नामक व्याख्या का प्रणयन किया है। इस व्याख्या के आरम्भिक पद्य से इनके सर्वाङ्गपूर्ण अध्ययन एवं न्यायशास्त्र के प्रति अधिक रुचि का परिचय मिलता है —

> मैघीं महेशमधुसूदनमाधवादे-
> र्व्याख्यां शिरोमणिगिरामवसाय सारम्।
> सिद्धाञ्जनं मणिविलोकनलालसाना-
> मालोकमार्गगमिनामहमातनिष्ये।।

इनका कार्यक्षेत्र काशी रहा है। अतएव इनके प्रसंग में एक सूक्ति प्रसिद्ध है—

> काशीगमनमात्रेण नान्नंभट्टायते द्विजः।।

इसमें इनकी प्रसिद्धि एवं वैदुष्य दोनों ही निहित हैं। चिन्तामणि दीधिति की **सुबुद्धि-मनोरमा** नामक इनकी व्याख्या आड्यार, मद्रास के राजकीय ग्रन्थागार में सुरक्षित है।

(७) सप्तदश शतक के नैयायिक महादेव पुन्तामकर के गुरु श्रीकण्ठदीक्षितकृत चिन्तामणिव्याख्या आफ्रेट महाशय की ग्रन्थसूची में देखी जाती है। इनकी न्यायसिद्धान्तमञ्जरीव्याख्या **तर्कप्रकाश** प्रकाशित है।

(८) मुकुन्द पुन्तामकर के पुत्र तथा श्रीकण्ठदीक्षित एवं शितिकण्ठ दीक्षित के शिष्य महाराष्ट्री नैयायिक **महादेव पुन्तामकर** ने सप्तदश शतक में काशीवास करते हुए **न्यायकौस्तुभ** नामक ग्रन्थ का प्रणयन किया, जो तत्त्वचिन्तामणि की शैली में लिखा गया है। इसमें न्यायसम्मत चारों ही प्रमाणों का सर्वाङ्गपूर्ण विवेचन है। अतएव यह व्युत्पादक है। इसका प्रत्यक्ष-खण्ड सरस्वतीभवन वाराणसी से प्रकाशित है। भवानन्द सिद्धान्तवागीश की दीधिति व्याख्या आरम्भ में बहुत प्रतिष्ठित हुई। अतएव यह पद्य लिखा गया—

गुणोपरि गुणानन्दी भवानन्दी च दीधितौ।
सर्वत्र मथुरानाथी जागदीशी क्वचित् क्वचित्।।

पश्चात् बंगाल में न तो यह पाठ्य में स्वीकृत हुई और न तो किसी ने इसकी व्याख्या हेतु कलम उठायी। प्रत्युत इसमें दोषों का उद्भावन करते रहे, जिसका उत्तर पुन्तामकर महाशय ने अपनी व्याख्या में दिया है। इन्होंने इसकी दो व्याख्याएँ लिखीं—एक संक्षिप्त और एक विस्तृत। **भवानन्दीप्रकाश** विस्तृत व्याख्या है और **सर्वोपकारिणी** संक्षिप्त। इससे प्रतीत होता है कि भवानन्दी की अध्ययन-परम्परा महाराष्ट्र में उस समय प्रचलित थी। अपने गुरु के प्रति श्रद्धा एवं व्याख्येय ग्रन्थ के प्रति निष्ठा इनके आरम्भिक पद्य से व्यक्त होती हैं—

श्रीकण्ठदीक्षितं नौमि गुरुं गौतमरूपिणम्।
येन चूर्णीकृताः सद्यो विदुषां गर्वपर्वताः।।

यदालम्बनतो मूर्खस्तार्किकाणां धुरन्धरः।
बुधो भवति तं वन्दे गुरुं श्रीकण्ठदीक्षितम्।।

अनालोच्य सिद्धान्तवागीशवाण्यां,
वृथासूचितैः पण्डितैर्गौडजातैः।
यदुद्भावितं दूषणाभासवृन्दं,
तदुद्धारणार्थो ममोद्योग एषः।।

(९) इसी समय में **अग्निहोत्र भट्ट** ने पक्षधरकृत **आलोक की स्फूर्ति** नामक व्याख्या का प्रणयन किया, जो मैसूर तथा तञ्जौर के ग्रन्थागार में उपलब्ध है।

(१०) इस सप्तदश शतक के प्रसिद्ध नैयायिक **नारायणतीर्थ** ने **कुसुमाञ्जलिकारिका** की व्याख्या लिखी। यद्यपि यह अपूर्ण है, तृतीय स्तवक तक ही उपलब्ध है तथापि व्युत्पादक होने से विद्वानों के द्वारा समादृत है। **तत्त्वचिन्तामणिदीधिति** एवं **न्यायसिद्धान्तमुक्तावली** की भी इन्होंने व्याख्या की है जो सरस्वती भवन वाराणसी में उपलब्ध है। अपनी कृति के आरम्भ में अपने गुरुओं का स्मरण इन्होंने इस

प्रकार किया है —

श्रीरामगोविन्दसुतीर्थपादकृपाविशेषादुपलभ्य बोधम्।
श्रीवासुदेवादधिगत्य सर्वशास्त्राणि वक्तुं किमपि स्पृहा नः।।

(११) तञ्जौर के राजा रघुनाथनायक के सभापण्डित तथा श्रीनिवास दीक्षित के पुत्र **राजचूडामणि दीक्षित** ने **चिन्तामणि** की **दर्पणव्याख्या** का प्रणयन किया। इसका शब्दखण्डभाग अनन्तशयन से (टी.एस.एस.-३४) प्रकाशित है।

(१२) अय्यालु दीक्षित के पौत्र उमापति के पुत्र **काशीपति कविराज** ने तत्त्वचिन्तामणि की **न्यायकल्पतरु** नामक व्याख्या का प्रणयन किया। इसका परिज्ञान हमें न्यू इण्डिया एण्टिक्वेटी से (No IA, Vol IV, पृ. १५८) होता है।

(१३) आत्रेयगोत्र वेंकटाचार्य के पुत्र वेदान्ती **श्रीनिवासाचार्य** ने गोपीनाथ ठक्कुरकृत मणिसार का खण्डन किया है। इनकी कृति **मणिसारखण्डन** नाम से प्रसिद्ध है। सरस्वती महल तञ्जौर, आड्यार तथा मद्रास के राजकीय ग्रन्थागारों में यह उपलब्ध है। यहाँ यह भी उल्लेखनीय है कि दाक्षिणात्य नैयायिक

(१४) **लक्ष्मणार्य ने मणिसारमण्डन** का प्रणयन कर उक्त दोषों का निराकरण किया है जो मद्रास तथा आड्यार ग्रन्थागार में उपलब्ध है।

(१५) इसी समय के (सप्तदश शतक के) श्रेष्ठ नैयायिक **गोपीनाथ मौनी** ने काशी में रहकर **शब्दालोक, तर्कभाषा** तथा **पदार्थविवेक** की टीका का प्रणयन किया था। शब्दालोक- रहस्य के आरम्भ में इन्होंने अपने गुरु एवं पिता ज्ञानपति के प्रति पूर्ण श्रद्धा प्रदर्शित की है और अपना पाण्डित्य भी सविनय सूचित किया है —

उपदिष्टं पितृचरणैः स्वयमपि निष्टङ्कितं यत्नैः।
शब्दालोकरहस्यं गोपीनाथो विवेचयति।।

(१६) प्रो. आर. तङ्गास्वामी ने दर्शनमञ्जरी में कहा है कि **तिम्मण भूपाल** ने चिन्तामणि के सार का **प्रकाश** नाम से प्रणयन किया है, जो आड्यार तथा तञ्जौर के मातृकागारों में सुरक्षित है।

(१७) अज्ञातकर्तृक **मणिकण** नामक ग्रन्थ आड्यार से प्रकाशित है (AIS ६५८८)। इसमें गोपालसिंह नामक अपने शिष्य को समझाने के लिए ग्रन्थकार ने प्रयास किया है। यहाँ मंगलवाद से लेकर शक्तिवाद तक के विषय संक्षेप में कहे गये हैं।

(१८) तातदेशिक के शिष्य **रामानुजाचार्य** ने **चिन्तामणि** की **दर्पण** नामक व्याख्या का प्रणयन किया, मणिसार नाम भी इसका सुना जाता है। इसकी मातृका तञ्जौर, बड़ोदा तथा आड्यार के ग्रन्थागारों में उपलब्ध है।

(१६) वेंकटाध्वरि के शिष्य रघुनाथ दीक्षित ने **दर्पणनिरोधिनी** नामक कृति में महेश ठक्कुर के दर्पण का खण्डन किया है, इसकी मातृका आडयार ग्रन्थागार में उपलब्ध है।

(२०) नीलकण्ठ भट्ट की **दीधिति व्याख्या** का विवरण हालकृत ग्रन्थसूची में तथा इनकी गादाधरी व्याख्या का **विवरण** राधाकृष्णकृत लालौर ग्रन्थागार की सूची में उपलब्ध है।

(२१) विश्वेश्वर पण्डित की दीधिति **व्याख्या प्रवेश** नाम से प्रसिद्ध है तथा सरस्वती भवन वाराणसी में उपलब्ध है।

(२२) कृष्णभट्ट ने अनुमानगादाधरी की व्याख्या **कर्षिका** नाम से लिखी है, जो तेलुगु लिपि में प्रकाशित है और कृष्णंभट्टी नाम से प्रसिद्ध है।

(२३) अष्टादश शतक के प्रसिद्ध नैयायिक धारापुर के लक्ष्मणदेव के पुत्र महादेव पण्डित ने काशी में रहकर **तत्त्वचिन्तामणि दीधिति तथा तर्कभाषा** की **सारमञ्जरी** व्याख्या का प्रणयन किया है।

(२४) इसी समय के प्रसिद्ध नैयायिक **सङ्गमेश्वर पण्डित** ने **जागदीशी सिद्धान्तलक्षण** की व्याख्या की है जो आन्ध्र विश्वविद्यालय से प्रकाशित है।

इसी समय के अन्य दाक्षिणात्य नैयायिक भी उल्लेखनीय है जिनकी कृतियाँ उपलब्ध हैं। यथा—

(२५) **अश्वत्थनारायण दीक्षित** ने व्युत्पत्तिवाद तथा दीधिति व्याख्या गादाधरी की व्याख्या **भावसंग्रह** का प्रणयन किया जो मैसूर, आडयार तथा मद्रास के ग्रन्थागारों में उपलब्ध है।

(२६) वेदान्तपरिभाषा के **प्रणेता धर्मराज अध्वरि** ने तत्त्वचिन्तामणि की **तर्कचूडामणि व्याख्या** की रचना की। वेदान्तपरिभाषा के आरम्भ में इन्होंने अपने पाण्डित्य का प्रदर्शन करते हुए इस व्याख्या की सूचना दी है—

येन चिन्तामणौ टीका दशटीकाविभञ्जनी।
तर्कचूडामणिर्नाम कृता विद्वन्मनोरमा ॥

म.म. गोपीनाथ कविराज ने कहा है कि शशधर की कृति न्यायसिद्धान्तदीप की भी इन्होंने व्याख्या की है।

(२७) इनके ही पुत्र **रामकृष्ण अध्वरि** ने मैथिल नैयायिक रुचिदत्त के **चिन्तामणिप्रकाश** की व्याख्या की है जो केन्द्रीय संस्कृत विद्यापीठ तिरुपति से प्रकाशित है।

(२८) उन्नीसवीं शताब्दी के नैयायिक **शतकोटि रामशास्त्री** ने गादाधरी व्याख्या की विवेचना लिखी जो काञ्ची से प्रकाशित है।

(२६) रामचन्द्रसूरि के पुत्र रामशास्त्री के पिता राघवाचार्य के शिष्य महाराष्ट्री नैयायिक

रघुनाथसूरि ने **न्यायरत्न** नाम से गादाधरी पञ्चवाद की व्याख्या की है, जो आड्यार तथा मद्रास राजकीय ग्रन्थागार में उपलब्ध है। पञ्चवाद से पञ्चलक्षणी, सिद्धान्तलक्षण, व्यधिकरण, पक्षता और सामान्य निरुक्ति इनका अभिप्रेत है।

आन्ध्रदेशीय **काशीनाथ** ने **दीधिति** की व्याख्या की, जो सरस्वती भवन वाराणसी में उपलब्ध है। इसी तरह **चतुर्भुज पण्डित** की **दीधिति** की विस्तरा व्याख्या भी यहाँ सुनी जाती है। गादाधरी की **श्रीरङ्गाचार्यकृत नक्षत्रमलिका व्याख्या** मैसूर के हस्तलेखागार में उपलब्ध है। शङ्करकृत शङ्करभट्टी व्याख्या भी इस गादाधरी की प्रसिद्ध है, जो मद्रास के राजकीय ग्रन्थागार में सुरक्षित है। **पट्टाभिरामकृत पट्टाभिरामीया गादाधरी व्याख्या** मैसूर से प्रकाशित है।

कस्तूरीरङ्गाचार्य वेंकटाचार्य, विजयराघव, त्र्यम्बकशास्त्री तथा **पुरुषोत्तम शास्त्री** आदि ने **सामान्यनिरुक्ति** की पृथक्-पृथक् टीका का निर्माण किया है, जो मैसूर के ग्रन्थागार में उपलब्ध है।

इस बीसवीं शताब्दी के दाक्षिणात्य नैयायिकों में अपूर्ण रामरुद्रीटीका के परिपूरक, अनेक दुरूह ग्रन्थों के परिष्कारक, सम्पादक तथा शास्त्रार्थ में कुशल दार्शनिक **पण्डितराज राजेश्वरशास्त्री** ने वाराणसी में जीवन-यापन कर अनेक कृती शिष्यों को यशस्वी बनाया। पण्डित हरिराम शुक्ल, पं. रामचन्द्र खनङ्ग, पं. महेश झा, पं. कृष्ण माधव झा, पं. गजानन शास्त्री मुसलगाँवकर तथा पं. जयराम शुक्ल आदि इनके शिष्यों में उल्लेखनीय हैं। इन्होंने अपने पुत्र पं. गणेश्वरशास्त्री द्रविड को भी दार्शनिक बनाया। ये वर्तमान श्रीमान् काशीनरेश के आश्रित रहे तथा उनको भी दर्शन पढ़ाया है। **शाब्दतरगिणी** नामक शोधपूर्ण तथा व्युत्पादक ग्रन्थ के प्रणेता शास्त्ररत्नाकर **सुब्रह्मण्य शास्त्री** ने मद्रास में अपने वैदुष्य का सौरभ प्रसारित किया तथा अनेक कृती शिष्यों का निर्माण किया। पूना के प्रतिष्ठित नैयायिक तन्त्रप्रसूनमालिका के प्रणेता श्री निवास शास्त्री इनके शिष्यों में उल्लेखनीय हैं। इसी तरह पूनानिवासी सर्वदर्शनसंग्रह के व्याख्याकार **वासुदेव शास्त्री अभ्यङ्कर, तन्त्रप्रसून-मालिका के लेखक श्रीनिवास शास्त्री,** पं. **हरिराम शुक्ल,** काशी हिन्दू विश्वविद्यालय के प्रतिष्ठित अध्यापक पं. **रामचन्द्र खनङ्ग,** अनेक दार्शनिक ग्रन्थों के व्याख्याकार राष्ट्रपति-सम्मानित **पं. गजानन शास्त्री मुसलगाँवकर, न्यायमञ्जरीसौरभ** के प्रणेता मैसूरवासी **पं. के.एस. वरदाचार्य, प्रत्यक्षतत्त्वचिन्तामणिविमर्श** के **रचयिता डॉ. एन.एस. रामानुज ताताचार्य, कुसुमाञ्जलि के व्याख्याता उत्तमूरूटी. वीरराघवाचार्य एवं देवनाथाचार्य** आदि का नाम भी यहाँ उल्लेखनीय है।

इसके अतिरिक्त काशी के अद्वितीय शास्त्रार्थी, अनेक ग्रन्थों के सम्पादक, संशोधक शिष्यधन सम्पूर्णानन्द संस्कृत विश्वविद्यालय के कुलपति बस्तीवासी पं. **बदरीनाथ शुक्ल** तथा इनके शिष्य **श्रीरामपाण्डेय,** प्रो. **श्री वसिष्ठ त्रिपाठी,** तथा प्रो. (डा.) **सुधाकर दीक्षित** आदि का नाम भी उल्लेखनीय है।

हम देखते हैं कि मिथिला, बङ्गाल तथा दक्षिण प्रान्त में जिस अनुपात में न्यायविद्या का विकास हुआ उस अनुपात में मध्यदेश या अन्य प्रान्तों में नहीं। पर्वतीय प्रदेश के नैयायिक आचार्य **विश्वेश्वर** ने सप्तदश शतक में **तर्ककुतूहल** का प्रणयन किया जो काशी से पं. जनार्दन पाण्डेय ने सम्पादित एवं प्रकाशित किया है। इनका अलङ्कारकौस्तुभ भी नव्यन्याय की परिष्कार शैली में अलङ्कारों का लक्षण प्रस्तुत करता है।

हमने यहाँ देखा कि गङ्गेश उपाध्याय की एक कृति **तत्त्वचिन्तामणि** को केन्द्रित करके प्रमुखतः मैथिल, बङ्गाली तथा दाक्षिणात्य नैयायिकों ने नव्यन्याय को पर्याप्त समृद्ध एवं अभिवृद्ध किया है। उपलब्ध सीमित सामग्री एवं सीमित स्थान, काल तथा बुद्धि के कारण यहाँ इसका केवल दिग्दर्शन संभव हो सका है। नव्यन्याय की अपनी जन्मभूमि मिथिला में यह दो सम्प्रदायों में विभक्त होकर परस्पर प्रतिस्पर्धा से पूर्ण विकसित हुआ। यज्ञपति उपाध्याय अपने पितामह दर्पणकार वटेश्वर उपाध्याय की विचारधारा को लेकर अग्रेसर हुए और पक्षधर प्रसिद्ध जयदेव मिश्र ने गङ्गेश उपाध्याय का अनुगमन किया। दोनों की प्रतिस्पर्धा से शास्त्र की धारा पूर्ण वेगवती तथा गम्भीर होकर आगे बढ़ती गयी।

बंगाल में वासुदेव सार्वभौम का मत आरम्भ हुआ, किन्तु अपने शिष्य रघुनाथ शिरोमणि के आगे वह दब गया। शिरोमणि की दीधिति सर्वाधिक लोकप्रिय हुई तथा सर्वत्र समादृत हुई।

मैथिल नैयायिक द्वैतवाद के समर्थक शुद्ध नैयायिक हुए किन्तु बंगाल में वेदान्त का प्रभाव नैयायिकों पर अवश्य रहा। अन्यथा रघुनाथ शिरोमणि का पदार्थतत्त्वनिरूपण का प्रचार-प्रसार इतना नहीं होता। न तो उसकी इतनी व्याख्याएँ ही होतीं।

बंगाली नैयायिकों का यह वैशिष्ट्य रहा कि वे केवल दीधिति की ही व्याख्या नहीं करते हैं, अपि तु उन्होंने मूल तत्त्वचिन्तामणि एवं पक्षधर के आलोक की भी व्याख्या की है। यह उनकी व्यापक एवं उदार दृष्टि प्रशंसनीय है। इनमें आलोक के बाद दीधिति के व्याख्याकार मथुरानाथ, जगदीश तथा गदाधर अधिक लोकप्रिय हुए।

दाक्षिणात्य नैयायिकों का योगदान भी आकलनीय है। उनका यहाँ केवल दिग्दर्शन हो सका है। उनके योगदान की जानकारी का साधन मेरे पास उपलब्ध नहीं था। तब इतनी बात अवश्य सिद्ध होती है कि दाक्षिणात्य नैयायिक वृन्द ने गदाधर का आपेक्षिक अधिक आदर किया है।

वर्तमान समय में मेरी दृष्टि से इस शास्त्र के तीन प्रयोजन अवश्य आकलनीय हैं जिनके लिए इसका अध्ययन-अध्यापन एवं अनुसन्धान आदि के साथ अप्रकाशित ग्रन्थ. का प्रकाशन अवश्य अपेक्षित है।

(१) वैज्ञानिक पद्धति से शास्त्रीय अभिप्राय के निर्धारण में यह सहायक हो सकता है।
(२) प्राच्य एवं प्रतीच्यदेश के शास्त्रों में परस्पर तुलनात्मक अध्ययन हेतु इसकी आवश्यकता है। सम्पूर्ण विश्व ही आज न्यायविद्या की चर्चा में संलग्न है।

(३) तथा अपनी सम्पत्ति की सुरक्षा एवं संरक्षण इसके व्यवहार में रखने पर ही संभव है। साथ ही बौद्ध एवं मीमांसादर्शन के व्याख्या-ग्रन्थों एवं मूल-ग्रन्थों के प्रकाशन से न्यायदर्शन की बहुत सी मान्यताएँ प्रकाश में आयी हैं, जिनका प्रचार-प्रसार एवं निरीक्षण-परीक्षण आवश्यक है।

प्रकीर्ण

इस बीसवीं शताब्दी के उत्तरार्ध में भारत के स्वतन्त्र होने पर उत्साही नैयायिकवृन्द अपनी कृतियों के निर्माण तथा प्राचीन कृतियों के समीक्षात्मक सम्पादन एवं प्रकाशन की ओर अग्रसर हुए, इनका विशेष परिचय मर्यादित स्थान में प्रस्तुत करना सम्भव नहीं है। अतएव मेरी दृष्टि में समागत केवल नाम एवं कृति का विवरण यहाँ प्रस्तुत किया जा रहा है।

	कृति	लेखक
१.	तत्त्वसार	राखालदास न्यायरत्न
२.	प्रमेयरत्नावली	बलदेव विद्याभूषण
३.	प्रमाणचन्द्रिका	छलारि शेषाचार्य
४.	विशिष्टं न्यायदर्शनम् (तत्त्वप्रभावली)	कृष्णवल्लभाचार्य
५.	नवरत्नमालिका	शस्तृ शर्मा
६.	न्यायदर्शनविमर्शः	कालीप्रसाद सिंह
७.	शाब्दबोधविमर्शः	बी. एन. सिंह
८.	न्यायप्रमाणसमीक्षा	अभेदानन्द भट्टाचार्य
९.	आरम्भवाद	बदरीनाथ शुक्ल
१०.	तत्त्वावली	शारदा गान्धी
११.	पदार्थतत्त्वसार	चन्द्रकान्त तर्कालङ्कार
१२.	लक्षणराजिः	जयनारायण तर्कपञ्चानन टिप्पा भट्टः
१३.	सारमञ्जरी	आशुबोध विद्याभूषण
१४.	प्रमाणसंग्रह	वादिराजाचार्य
१५.	सामान्यपिनरुक्तिविवेचना	श्रीरंगदेशिक
१६.	सामान्यनिरुक्तिव्याख्याचन्द्रकला	स्वामी हरिनामदास

१७.	पदार्थदीपिका	कौणुडुभट्ट
१८.	न्यायादर्शः (नवीनरीत्यनुसारि सुगमं न्यायप्रकरणम्)	दामोदर महापात्र
१९.	भारतीयदर्शनपरिचय (न्याय-वैशेषिक दर्शन)	प्रो. हरिमोहन झा
२०.	न्यायप्रदीप	डॉ. गङ्गा सहाय शर्मा
२१.	तर्कशास्त्रपरिचय	डॉ. गणेश्वर मिश्र
२२.	तर्कविद्या	डॉ. रामचन्द्र सामन्तराय
२३.	क्षणभङ्गवाद	प्रो. मधुसूदन भट्टाचार्य
२४.	अक्षपाददर्शनम्	कलकत्ता संस्कृत कालेज प्रकाशन
२५.	न्यायदर्शनमते आत्मा	कलकत्ता संस्कृत कालेज प्रकाशन
२६.	न्यायमीमांसादर्शनयोः प्रमाणविचारः	रघुनाथाचार्य
२७.	तर्कविज्ञान (उड़िया)	विपिन· विहारी राय
२८.	न्यायदर्शन (उड़िया)	मधुसूदन महन्ती
२९.	पदार्थसमीक्षा	राजकिशोर दास

एवं अंग्रेजी में लिखित ग्रन्थ आदि यहाँ आकलनीय हैं। इससे स्वातन्त्र्योत्तर काल में भारत में न्यायशास्त्र के प्रचार-प्रसार का परिचय हमें मिलता है।

वैशेषिक दर्शन

प्रथम प्रकरण

१.१.१ वैशेषिक दर्शन का सामान्य परिचय

प्रायः चार्वाकेतर सभी भारतीय दर्शन मोक्ष-प्राप्ति को मानव-जीवन का लक्ष्य मानते हैं। दर्शन शब्द का सामान्य अर्थ है — देखने का माध्यम या साधन (दृश्यन्तेऽनेन इति दर्शनम्) अथवा देखना। स्थूल पदार्थों के संदर्भ में जिसको दृष्टि (दर्शनं दृष्टिः) कहा जाता है, वही सूक्ष्म पदार्थों के सम्बन्ध में अन्तर्दृष्टि है। भारतीय चिन्तकों ने दर्शन शब्द का प्रयोग स्थूल और सूक्ष्म अर्थात् भौतिक और आध्यात्मिक दोनों अर्थों में किया है, तथापि जहाँ (चार्वाकेतर) अन्य दर्शनों में आध्यात्मिक चिन्तन पर अधिक बल दिया गया है, वहाँ न्यायदर्शन में प्रमाण-मीमांसा और वैशेषिक दर्शन में प्रमुख रूप से प्रमेय-मीमांसा अर्थात् भौतिक पदार्थों का विश्लेषण किया गया है। इस दृष्टि से वैशेषिक दर्शन को अध्यात्मोन्मुख जिज्ञासाप्रधान दर्शन कहा जा सकता है। न्याय और वैशेषिक दर्शन प्रमुख रूप से इस विचारधारा पर आश्रित रहे हैं कि जगत् में जिन वस्तुओं का हमें अनुभव होता है वे सत् हैं। अतः उन्होंने दृश्यमान जगत् से परे जो समस्याएँ या गुत्थियाँ हैं, उन पर विचार केन्द्रित करने की अपेक्षा दृश्यमान जगत् को वास्तविक मानकर उसकी सत्ता का विश्लेषण करना ही अधिक उपयुक्त समझा।[1] वस्तुवादी और जिज्ञासाप्रधान होने के कारण तथा प्रमेय-प्रधान विश्लेषण के कारण वैशेषिक दर्शन व्यावहारिक या लौकिक दृष्टि से भी बहुत महत्त्वपूर्ण है। न्याय-वैशेषिक के अनुसार ज्ञाता, ज्ञेय और ज्ञान की पृथक्-पृथक् वस्तु-सत्ता है, जबकि वेदान्त में यह माना जाता है कि ज्ञाता ज्ञानस्वरूप है और ज्ञेय भी ज्ञान से पृथक् नहीं है। न्याय और वैशेषिक यद्यपि समानतन्त्र हैं, फिर भी न्याय प्रमाण-प्रधान दर्शन है जबकि वैशेषिक प्रमेय-प्रधान। इसके अतिरिक्त अन्य कई संकल्पनाओं में भी इन दोनों दर्शनों का पार्थक्य है।

१.१.२ वैशेषिक नाम का कारण

वैशेषिक दर्शन अपने आप में महत्त्वपूर्ण होने के अतिरिक्त अन्य दर्शनों तथा विद्यास्थानों के प्रतिपाद्य सिद्धान्तों के ज्ञान और विश्लेषण में भी बहुत उपकारक है। कौटिल्य ने वैशेषिक का पृथक् रूप से तो उल्लेख नहीं किया, किन्तु संभवतः समानतन्त्र आन्वीक्षिकी

---

१. संविदेव भगवती वस्तूपगमे नः प्रमाणम्, न्या. वा. ता. टीका, २.१.३६

में वैशेषिक का भी अन्तर्भाव मानते हुए कौटिल्य ने यह कहा कि आन्वीक्षिकी सब विद्याओं का प्रदीप है।[1] भारतीय चिन्तन-परम्परा में न्याय, वैशेषिक, सांख्य, योग, मीमांसा, वेदान्त प्रभृति छः आस्तिक दर्शनों और चार्वाक, बौद्ध, जैन इन तीन नास्तिक दर्शनों का अपना-अपना स्थान व महत्त्व रहा है। सांख्य में त्रिविध दुःखों की निवृत्ति को, योग में चित्तवृत्ति के निरोध को, मीमांसा में धर्म की जिज्ञासा को और वेदान्त में ब्रह्म की जिज्ञासा को निःश्रेयस् का साधन बताया गया है; जबकि वैशेषिक में पदार्थों के तत्त्वज्ञानरूपी धर्म अर्थात् उनके सामान्य और विशिष्ट रूपों के विश्लेषण से पारलौकिक निःश्रेयस् के साथ-साथ इहलौकिक अभ्युदय को भी साध्य माना गया है।[2] अन्य दर्शनों में प्रायः ज्ञान की सत्ता (सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म) को सिद्ध मान कर उसके अस्तित्वबोध और विज्ञान को मोक्ष या निःश्रेयस् का साधन बताया गया है, किन्तु वैशेषिक में दृश्यमान वस्तुओं के साधर्म्य-वैधर्म्यमूलक तत्त्वज्ञान को साध्य माना गया है। इस प्रकार वैशेषिक दर्शन में लोकधर्मिता तथा वैज्ञानिकता से समन्वित आध्यात्मिकता परिलक्षित होती है। यही कारण है कि न्याय-वैशेषिक को व्याकरण के समान अन्य शास्त्रों के ज्ञान का भी उपकारक या प्रदीप कहा गया है।[3] अद्वैत वेदान्त में ब्रह्म को ही एकमात्र सत् कहा गया है। बौद्धों ने सर्वं शून्यं जैसे कथन किये, सांख्यों ने प्रकृति-पुरुष के विवेक की बात की। इस प्रकार इन सबने भौतिक जगत् के सामूहिक या सर्वसामान्य किसी एक तत्त्व को भौतिक जगत् से बाहर ढूँढ़ने का प्रयत्न किया। किन्तु वैशेषिकों ने न केवल समग्र ब्रह्माण्ड का, अपि तु प्रत्येक पदार्थ का तत्त्व उसके ही अन्दर ढूँढ़ने का प्रयास किया और यह बताया कि प्रत्येक वस्तु का निजी वैशिष्ट्य ही उसका तत्त्व या स्वरूप है और प्रत्येक वस्तु अपने आप में एक सत्ता है। इस मूल भावना के साथ ही वैशेषिकों ने दृश्यमान जगत् की सभी वस्तुओं को छः या सात वर्गों में समाहित करके वस्तुवादी दृष्टि से अपने मन्तव्य प्रस्तुत किये। इन छः या सात पदार्थों में सर्वप्रथम द्रव्य का उल्लेख किया गया है, क्योंकि उसको ही केन्द्रित करके अन्य पदार्थ अपनी सत्ता का भान कराते हैं। पहले तो वैशेषिकों ने छः ही पदार्थ माने थे, पर बाद में उनको यह आभास हुआ कि वस्तुओं के भाव की तरह उनका अभाव भी वस्तुतत्त्व के निरूपण में सहायक होता है। अतः गुण, कर्म सामान्य विशेष के साथ-साथ अभाव का भी वैशेषिक पदार्थों में समावेश किया गया। अभिप्राय यह है कि सभी 'वस्तुओं का निजी वैशिष्ट्य ही उनका स्वभाव है' — क्या इस आधार पर ही इस शास्त्र को वैशेषिक कहा गया? इस जिज्ञासा के समाधान के संदर्भ में अनेक विद्वानों ने जो विचार प्रस्तुत किये, उनका सार इस प्रकार है -

---

१. प्रदीपः सर्वविद्यानामुपायः सर्वकर्मणाम्।
आश्रयः सर्वधर्माणां तस्मादान्वीक्षिकी मता।। **कौ. अर्थशास्त्र**

२. यतोऽभ्युदयनिःश्रेयससिद्धिः स धर्मः। **वै. सू.** १.१.२

३. काणादं पाणिनीयं च सर्वशास्त्रोपकारकम्।

(१) विशेष पदार्थ से युक्त होने के कारण यह शास्त्र वैशेषिक कहलाता है। अन्य दर्शनों में विशेष का उपदेश वैसा नहीं है जैसा कि इसमें है। विशेष को स्वतन्त्र पदार्थ मानने के कारण इस दर्शन की अन्य दर्शनों से भिन्नता है। विशेष पदार्थ व्यावर्तक है। अतः इस शास्त्र की संज्ञा वैशेषिक है।

(२) विशेष गुणों का उच्छेद ही मुक्ति है, न कि दुःख का आत्यन्तिक उच्छेद। मुक्ति का प्रतिपादन चार्वाकेतर सभी दर्शन करते हैं, किन्तु विशेष गुण को लेकर मुक्ति का प्रतिपादन इसी दर्शन में किया गया है।

(३) विगतः शेषः यत्र स विशेषः — इस प्रकार का विग्रह करने पर विशेष का अर्थ 'निरवशेष' हो जाता है और इस प्रकार सभी पदार्थों का छः या सात में अन्तर्भाव हो जाता है।

(४) 'विशेषणं विशेषः' — ऐसा विग्रह करने पर यह अर्थ हो जाता है कि पदार्थों के लक्षण- परीक्षण द्वारा जो शास्त्र उनका बोध करवाये, वह वैशेषिक है।

(५) इस दर्शन में आत्मा के भेद तथा उसमें रहने वाले विशेष गुणों का व्याख्यान किया गया है। कपिल ने आत्मा के भेदों को स्वीकार किया, किन्तु उनको विशेष गुण वाला नहीं माना। वेदान्त तो आत्मा के भेद और गुणों को स्वीकार नहीं करता। अतः आत्मा के विशेष गुण और भेद स्वीकार करने से इस दर्शन को वैशेषिक कहा जाता है।

(६) अनेक पाश्चात्त्य और भारतीय विद्वानों ने वैशेषिक को डिफरेन्सियलिस्ट दर्शन कहा है, क्योंकि उनकी दृष्टि में यह भेदबुद्धि (वैशिष्ट्य-विचार) पर आधारित होने के कारण भेदवादी है।[1]

१.१.३ वैशेषिक शब्द की व्युत्पत्ति

वैशेषिक शब्द की व्युत्पत्ति विभिन्न भाष्यकारों, टीकाकारों और वृत्तिकारों ने अपने-अपने दृष्टिकोण से की। उनमें से कुछ का यहाँ उल्लेख करना अप्रासंगिक न होगा।

(१) **आचार्य चन्द्र** : वैशेषिक विशिष्टोपदेष्टा।

(२) **चन्द्रकान्त** : यदिदं वैशेषिकं नाम् शास्त्रमारब्धं तत्खलु तन्त्रान्तरात् विशेषस्यार्थ-स्याभिधानात् (चन्द्रकान्तभाष्यम्)।

(३) **मणिभद्रसूरि** : नैयायिकेभ्यो द्रव्यगुणादिसामग्र्या विशिष्टमिति वैशेषिकम् (षड्दर्शनसमुच्चय-वृत्ति-पृ. ४)।

---

१. (a) Dictionaries of Asian Philosphies, IR, P 186

(b) Encyclopaedia Betannika, Vol. X, P.327

(c) The word Vishesha is derived from Vishesha which means difference and the doctrine is so designated because according to it diversity and not the unity is a root of Universe; Hiriyanna, OIP. P. 225

(४) **गुणरत्न :** नित्यद्रव्यवृत्तयोऽन्त्या विशेषाः एव वैशेषिकम् (विनयादिभ्यः स्वार्थे इक्) तद् वैशेषिकं विदन्ति अधीयते वा (तद्वैत्यधीत इत्यणि) वैशेषिकाः तेषामिदं वैशेषिकम् (षड्दर्शनसमुच्चयवृत्ति)।

(५) **उदयनाचार्य :** (क) विशेषो व्यवच्छेदः तत्त्वनिश्चयः तेन व्यवहरन्तीत्यर्थः (किरणावली पृ. ६१३), (ख) तत्त्वमनारोपितं रूपम्। तच्च साधर्म्यवैधर्म्याभ्यामेव विविच्यते (किरणावली पृ. ५)।

(६) **श्रीधर :** साधर्म्य-वैधर्म्यम् एव तत्त्वम् (अस्यार्थः — वैधर्म्यरूपात् तत्त्वात् उत्पन्नं यत् शास्त्रं तदेव वैशेषिकम्) — न्यायकन्दली)।

(७) **दुर्वेकमिश्र :** द्रव्यगुणकर्मसामान्यविशेषसमवायात्मके पदार्थविशेषे व्यवहरन्तीति वैशेषिकाः (धर्मोत्तरप्रदीपः)।

(८) **आधुनिक समीक्षक :** उदयवीर शास्त्री प्रभृति अधिकतर आधुनिक विद्वानों का भी यही विचार है—कणाद ने जिन परम सूक्ष्म पृथिव्यादि भूततत्त्वों को जगत् का मूल उपादान माना है, उनका नाम विशेष है। अतः इसी आधार पर इस शास्त्र का नाम वैशेषिक पड़ा। (वै. द. विद्योदयभाष्य, पृ. १६)

(९) वैशेषिकसूत्र में वैशेषिक शब्द केवल एक बार प्रयुक्त हुआ है-[1] जिसका अर्थ है — विशेषता।

(१०) उपर्युक्त कथनों पर विचार करने के अनन्तर यही मत समुचित प्रतीत होता है कि नित्य और अनित्य पदार्थों के अन्तिम परमाणुओं में रहने वाले और उनको एक दूसरे से व्यावृत्त करने वाले विशेष नामक पदार्थ की उद्भावना पर आधारित होने के कारण इस दर्शन का नाम वैशेषिक पड़ा। योगसूत्र पर अपने भाष्य में व्यास ने भी इसी मत का समर्थन किया है।[2]

१.१.४ वैशेषिक दर्शन के ग्रन्थ और ग्रन्थकार—

(१) महर्षि कणाद और उनका वैशेषिकसूत्र

महर्षि कणाद वैशेषिकसूत्र के निर्माता, परम्परा से प्रचलित वैशेषिक सिद्धान्तों के क्रमबद्ध संग्रहकर्ता एवं वैशेषिक दर्शन के समुद्भावक माने जाते हैं। वह उलूक, काश्यप, पैलुक आदि नामों से भी प्रख्यात हैं। महर्षि के ये सभी नाम साभिप्राय और सकारण हैं।

(२) कणाद नाम का आधार

कणाद शब्द की व्युत्पत्ति और व्याख्या विभिन्न आचार्यों ने विभिन्न प्रकार से की है। उनमें से कुछ के मन्तव्य इस प्रकार हैं —

---

१. वै. सू. १०.२.७

२. योगसूत्र व्यासभाष्य, १.४.६

व्योमशिव ने 'कणान् अत्तीति कणादः'-आदि व्युत्पत्तियों की समीक्षा करने के अनन्तर यह कहा कि ये असद् व्याख्यान हैं। उन्होंने 'केचन अन्ये' कहकर निम्नलिखित परिभाषा का भी उल्लेख किया—'असच्चोद्यनिरासार्थं कणान् ददाति दयते इति वा कणादः।'

श्रीधर —कणादमिति तस्य कापोतीं वृत्तिमनुतिष्ठतः रथ्यानिपतित-तण्डुलानादाय प्रत्यहं कृताहारनिमित्ता संज्ञा। निरवकाशः कणान् वा भक्षयतु इति यत्र तत्र उपालम्भस्तत्रभवताम् (न्या. कं. पृ. ४)। श्रीधर का यह विचार चिन्तनीय है कि कणाद की कपोती वृत्ति के आधार पर ही वैशेषिकों के प्रति यह उपालम्भ किया जाता है कि- 'अब कोई उपाय न रहने के कारण कणों को खाइये।'

उदयन आदि आचार्यों का यह मत है कि महेश्वर की कृपा को प्राप्त करके कणाद ने इस शास्त्र का प्रणयन किया—'कणान् परमाणून् अत्ति सिद्धान्तत्वेनात्मसात् करोति इति कणादः' अतः उनको कणाद कहा गया।

उपर्युक्त सभी व्याख्याओं की समीक्षा के बाद यह कहा जा सकता है कि कणाद संज्ञा एक शास्त्रीय पद्धति के वैशिष्ट्य के कारण है, न कि कपोती वृत्ति के कारण।

(२) उलूक या औलूक्य नाम का आधार

वैशेषिक सूत्रकार को उलूक या औलूक्य भी कहा जाता है। इनके उलूक नाम के सम्बन्ध में यह किंवदन्ती प्रचलित है कि यह दिन में ग्रन्थों की रचना करते थे और रात में उलूक पक्षी के समान जीविकोपार्जन करते थे।[१] व्योमशिव भी इस संदर्भ में यह कहते हैं—'अन्यैस्तु धर्मैः सह धर्मिण उपदेशः कृतः। केनेति—विना पक्षिणा उलूकेन'। न्यायलीलावती की भूमिका में भी यह उल्लेख है—'मुनये कणादाय स्वयमीश्वर उलूकरूपधारी प्रत्यक्षीभूय द्रव्यगुणकर्मसामान्यविशेषसमवायलक्षणं पदार्थषट्कमुपदिदेश।' जैनाचार्य अभयदेव सूरि ने भी सम्मतितर्क की व्याख्या में यह कहा कि 'एतदेवोक्तं भगवता परमर्षिणा औलूक्येन'। इनको औलूक्य भी कहा जाता है, और इस संदर्भ में कुछ विद्वानों द्वारा यह माना जाता है कि उलूक इनके पिता का नाम था अतः उलूक के पुत्र होने के कारण यह औलूक्य कहलाते हैं। लिंगपुराण में यह संदर्भ मिलता है कि अक्षपाद मुनि और उलूक मुनि शिव के अवतार थे। महाभारत में उपलब्ध तथ्यों के अनुसार शरशय्या में पड़े हुए भीष्म पितामह की मृत्यु के समय अन्य ऋषियों के साथ उलूक भी थे। वही उलूक या औलूक्य मुनि वैशेषिक दर्शन के प्रवर्तक थे।[२] नैषधीयचरित महाकाव्य की प्रकाश टीका के रचयिता नारायण भट्ट ने कणाद और उलूक शब्दों को एक दूसरे का पर्यायवाची माना है।[३]

---

१. Vaisheshik Philosopher, Ui, p. 6

२. महाभारत, शा. प. १४.११

३. ध्वान्तस्य वामोरु विचारणायां वैशेषिकं चारुमतं मतं मे।
औलूकमाहुः खलु दर्शनं तत् क्षमः तमस्तत्त्वनिरूपणाय।। नै. च. १२.३५

(३) पैलुक नाम का आधार

पैलुक नाम से भी कणाद का उल्लेख किया जाता है। परमाणु का एक पर्यायवाची शब्द पीलु भी है। अतः परमाणु-सिद्धान्त के प्रवर्तक को पैलुक और वैशेषिक को पैलुकसम्प्रदाय भी कहा जाता है।

(४) काश्यप नाम का आधार

कश्यप गोत्र में उत्पन्न होने के कारण कणाद को काश्यप भी कहा जाता है। इस नाम का उल्लेख प्रशस्तपाद ने पदार्थधर्म-संग्रह में इस प्रकार किया है— 'विरुद्धासिद्धसंदिग्धमलिंगं काश्यपोऽब्रवीत्।।'[1] काश्यप कणाद का गोत्रनाम था। उदयनाचार्य ने भी इस तथ्य का उल्लेख किया है। वायुपुराण में यह बताया गया है कि कणाद प्रभास तीर्थ में रहते थे और शिव के अवतार थे।

१.१.५ वैशेषिक सूत्र का रचना-काल

वैशेषिक दर्शन का आधार कणादप्रणीत वैशेषिक सूत्र है। जैसे अन्य भारतीय दर्शनों और समग्र भारतीय ज्ञान-विज्ञान के मूल तत्त्व अनादि काल से चले आ रहे हैं और संकेत रूप में वेदों में उपलब्ध होते हैं, वैसी ही स्थिति वैशेषिक के मूल सिद्धान्तों के सम्बन्ध में भी है। जैसे गौतम, कपिल, जैमिनि और व्यास आदि ऋषि न्याय, सांख्य, मीमांसा, वेदान्त आदि दर्शनों के द्रष्टा, सूत्रनिर्माता या संग्राहक आचार्य हैं, वैसे ही कणाद भी वैशेषिक दर्शन के संग्राहक या सिद्धान्त रूप में पूर्वप्रचलित कथनों को सूत्ररूप में क्रमबद्ध करने वाले आचार्य हैं। हाँ, इस समय जो वाङ्मय वैशेषिक दर्शन के रूप में उपलब्ध होता है, उसका आधार प्रमुखतया कणादप्रणीत वैशेषिक सूत्र ही है। कहा जाता है कि न्याय और वैशेषिक दोनों माहेश्वर दर्शन हैं। पहले आन्वीक्षिकी नाम में सम्भवतः दोनों का समावेश होता था।

वैशेषिक सूत्र के रचना-काल के संबन्ध में यह ज्ञातव्य है कि आचार्य कौटिल्य द्वारा तीसरी शताब्दी ईस्वीपूर्व में रचित अर्थशास्त्र में वैशेषिक शब्द का उल्लेख नहीं है (यद्यपि यह सम्भव है कि उन्होंने आन्वीक्षिकी में ही वैशेषिक को भी समाहित मान लिया हो।) जबकि चरक द्वारा कनिष्क के समय ईसवीय प्रथम शताब्दी में रचित चरकसंहिता में वैशेषिक के षट् पदार्थों का उल्लेख है। इस आधार पर डा. उई जैसे कतिपय विद्वानों ने अपना यह मत बनाया कि वैशेषिक सूत्र का रचनाकाल १५० ई. माना जा सकता है।[2] किन्तु महामहोपाध्याय कुप्पूस्वामी जैसे अन्य विद्वानों की यह धारणा है कि वैशेषिक सूत्र की रचना ४०० ई. पूर्व हुई[3]।

---

१. प्रशस्तपादभाष्य (श्रीनिवास शास्त्री सम्पादित संस्करण, पृ. १५१)

२. Vaisheshik System, p-II

३. Primer of Indian Logic Introduction, p.XII .

वैसे वैशेषिक दर्शन का विधिवत् उल्लेख सर्वप्रथम मिलिन्द पह्न में मिलता है। वैशेषिक और बौद्ध दर्शन का उल्लेख चीन की प्राचीन परम्परा में भी उपलब्ध होता है। बौद्ध आचार्य हरिवर्मा (२६० ई.) के लेख से पता चलता है कि वैशेषिक का संस्थापक उलूक था, जिसका समय बुद्ध से ८०० वर्ष पूर्व था। यह तो प्रायः सर्वस्वीकृत तथ्य है कि न्याय दर्शन की अपेक्षा वैशेषिक दर्शन प्राचीन है। डा. जैकोवी ने वैशेषिक सूत्रों का समय ईसवीय द्वितीय शताब्दी से लेकर ईसवीय पंचम शताब्दी तक के अन्तराल में माना है।[1]

उदयवीर शास्त्री ने कणाद का काल महाभारत से पूर्व माना है।[2] बोदत्स के अनुसार कणाद का समय ४०० ई. से पूर्व तथा ५०० ई. के बाद नहीं रखा जा सकता। प्रो. गार्बे और राधाकृष्णन् प्रभृति विद्वानों का यह मत है कि वैशेषिक सूत्र का निर्माण न्यायसूत्र से पहले हुआ, क्योंकि वैशेषिक सूत्र का प्रभाव न्यायसूत्र पर परिलक्षित होता है; जबकि वैशेषिक सूत्र पर न्यायसूत्र का प्रभाव नहीं दिखाई देता। अधिकतर विद्वानों का यह मत है कि न्यायसूत्र की रचना दूसरी शती में हुई। अतः वैशेषिक सूत्र की रचना द्वितीय शती से पहले हुई। सर्वदर्शनसंग्रह प्रभृति ग्रन्थों में दर्शनों का उद्‌भव प्रायः उपनिषदों से माना गया है, किन्तु प्रो. एच. उई जैसे विद्वानों का यह मत है कि वैशेषिक का उद्‌भव उपनिषद् से नहीं, अपि तु लोक के सामान्य विचारों से हुआ। कौटिल्य के अर्थशास्त्र तथा जैन ग्रन्थों से भी इसकी पुष्टि होती है।[3]

उपर्युक्त विभिन्न मतों पर ध्यान देते हुए यही कहा जा सकता है कि वैशेषिक सूत्रों के रचनाकाल के संबन्ध में विद्वान् एकमत नहीं हैं। अतः इस संदर्भ में इतना ही कहा जा सकता है कि अधिकतर विद्वानों के अनुरूप वैशेषिक सूत्र की रचना दूसरी शती से पहले हुई। किन्तु मन्तव्यों की दृष्टि से वैशेषिक मत अतिप्राचीन है, वैशेषिकसूत्र में बौद्धमत की चर्चा नहीं है, अतः मेरे विचार में कणाद बुद्ध से पूर्ववर्ती माने जा सकते हैं।

१.१.६ वैशेषिक सूत्रपाठ

वैशेषिक सूत्र की जो व्याख्याएँ उपलब्ध हैं, उनके आधार पर ही सूत्रसंख्या, सूत्रक्रम और सूत्रपाठ का निर्धारण किया जाता रहा है। मिथिलावृत्ति, चन्द्रानन्दवृत्ति और उपस्कारवृत्ति में उपलब्ध सूत्रपाठ ही प्राचीनतम माने जाते हैं। उपस्कारवृत्ति के आधार पर यह विदित होता है कि इसमें १० अध्याय हैं। प्रत्येक अध्याय में दो आह्निक हैं और सूत्रों की संख्या कुल मिलाकर ३७० है। सूत्रों के क्रम, पूर्वापर संगति, पाठ तथा उनके व्याख्यान में व्याख्याकारों का पर्याप्त मतभेद दिखाई देता है। उदाहरणतया बड़ौदा (बड़ोदरा) से प्रकाशित चन्द्रानन्दवृत्ति सहित वैशेषिक सूत्र में ३८४ सूत्र हैं। इस संस्करण में वैशेषिक सूत्र के आठवें, नवें और दसवें अध्यायों का दो-दो आह्निकों में विभाजन भी उपलब्ध नहीं

---

१. Journal of American Oriental Society, Vol.3

२. **वैशेषिक दर्शन, विद्योदय भाष्य**, भाष्यकार का निवेदन, पृ. ११

३. श्रीनिवास शास्त्री, **प्रशस्तपादभाष्यव्याख्या**, पृ. ७

होता। मिथिला विद्यापीठ से प्रकाशित वैशेषिक सूत्र नवम अध्याय के प्रथम आह्निक पर्यन्त ही उपलब्ध हैं। उनमें ३२१ सूत्र हैं।

वैशेषिक दर्शन की व्याख्या-सरणि दो प्रकार की देखी जाती है— (१) सूत्रव्याख्यानरूपा, जैसे उपस्कारवृत्ति और (२) पदार्थव्याख्यानरूपा, जैसे पदार्थधर्मसंग्रह। समय के साथ-साथ वैशेषिक में भी प्रस्थानों का प्रवर्तन हुआ, जैसे मिथिलाप्रस्थान,गौडप्रस्थान और दाक्षिणात्य प्रस्थान। मिथिलाप्रस्थान में न्याय के सिद्धान्तों का प्रवेश और कणाद को ईश्वर भी मान्य रहा, — इस बात के संकेत उपलब्ध होते हैं। अन्य दो प्रस्थानों में ऐसा प्रयास नहीं मिलता, किन्तु वैशेषिक वाङ्मय में इन प्रस्थानभेदों को कोई मान्यता नहीं मिली।

१.१.७ वैशेषिक सूत्र का प्रतिपाद्य

जैसा कि पहले भी कहा जा चुका है, वैशेषिक सूत्र में १० अध्याय और २० आह्निक हैं। दस अध्यायों में विषय का प्रतिपादन निम्नलिखित रूप से किया गया है—

१. अभ्युदय और निःश्रेयस के साधनभूत धर्म और पदार्थों के उद्देश, विभाग तथा पदार्थों के साधर्म्य-वैधर्म्य के संदर्भ में कार्य-कारण के स्वरूप का निरूपण।
२. पृथिवी आदि द्रव्यों का निरूपण।
३. आत्मा, मन और मनोगति का निरूपण।
४. पदार्थमात्र के मूलकारण प्रकृति तथा शरीरादि का निरूपण।
५. उत्क्षेपणादि कर्मों और नोदनादि संयोगज कर्म का निरूपण।
६. शास्त्रारम्भ में प्रतिज्ञात वेदों का, धर्म और वैदिक अनुष्ठानों का तथा उनके दृष्ट और अदृष्ट फलों का निरूपण ।
७. गुणों के स्वरूप और भेदों का निरूपण।
८. बुद्धि के स्वरूप और भेदों तथा ज्ञान का निरूपण।
९. असत्कार्यवाद तथा अनुमान की प्रक्रिया का विश्लेषण।
१०. सुख-दुःख के पारस्परिक भेद तथा कारण के भेदों का निरूपण।

१.२.१ प्रशस्तपादभाष्य का परिचय

पदार्थधर्मसंग्रह पर भाष्य का सम्प्रदायगत लक्षण घटित न होने के कारण कुछ विद्वानों की दृष्टि में यह भाष्य नहीं है। यह व्याख्यान वैशेषिक सूत्रों के क्रम से नहीं है, ४० सूत्रों का तो इसमें उल्लेख ही नहीं है। और वैशेषिक सूत्रों में अचर्चित कई नये सिद्धान्तों का भी इसमें समावेश है। वैशेषिक सूत्र पर लिखित अपने भाष्य की भूमिका में चन्द्रकान्त भट्टाचार्य ने तो यह स्पष्ट कहा कि पदार्थधर्मसंग्रह में भाष्यत्व नहीं है, अतः वह अपना अलग भाष्य लिख रहे हैं। किन्तु व्योमवती, स्याद्वादरत्नाकर आदि ग्रन्थों में पदार्थधर्मसंग्रह का उल्लेख भाष्य के रूप में ही किया गया है।

प्राचीन आचार्यों के मत में भाष्य शब्द का दो अर्थों में प्रयोग होता है, तद्यथा—

(क) **सूत्रार्थो वर्ण्यते यत्र शब्दैः सूत्रानुसारिभिः।**
स्वपदानि च वर्ण्यन्ते भाष्यं भाष्यविदो विदुः।।

(ख) न्यायनिबन्धप्रकाश (परिशुद्धिप्रकाश) में वर्धमानोपाध्याय ने भाष्य का लक्षण इस प्रकार बताया है—

सूत्रं बुद्धिस्थीकृत्य तत्पाठनियमं विनापि तद्व्याख्यानं भाष्यम्।
यद्वा सूत्रव्याख्यानान्तरमनुपजीव्य तद्व्याख्यानं भाष्यम्,
व्याख्यानान्तरमुपजीव्य सूत्रव्याख्यानं वृत्तिः।

इस प्रकार अधिकतर विद्वानों का यह मत है कि पारिभाषिक दृष्टि से भाष्य के प्रथम लक्षण के अनुसार भाष्य न होने पर भी द्वितीय लक्षण के अनुसार पदार्थधर्मसंग्रह का भाष्यत्व सिद्ध होता है। पदार्थधर्मसंग्रह नाम पड़ने के कारण इसका भाष्यत्व निरस्त नहीं होता। नामान्तर से निर्देश भाष्यत्व का व्याघात नहीं करता। व्याकरण महाभाष्य के आरम्भ में उसका 'शब्दानुशासन' नाम से उल्लेख होने पर भी जैसे वह भाष्य से बहिर्भूत नहीं होता, वैसे ही पदार्थधर्मसंग्रह कहने से भी इस ग्रन्थ का भाष्यत्व निरस्त नहीं होता।

व्योमवती में भी प्रशस्तपाद की इस कृति के लिए भाष्य तथा पदार्थधर्मसंग्रह शब्दों का प्रयोग किया गया है।[1] न्यायकन्दली[2] तथा किरणावली[3] में भी ऐसा ही कहा गया है। किरणावलीकार ने 'संग्रह' का लक्षण करते हुए यह भी कहा है —

विस्तरेणोपदिष्टानामर्थानां सूत्रभाष्ययोः।
निबन्धो यस्समासेन, संग्रहं तं विदुर्बुधाः।।

उपस्कारकर्ता शंकरमिश्र ने पदार्थधर्मसंग्रह का निर्देश प्रकरण शब्द से भी किया है। प्रकरण का लक्षण इस प्रकार है—

शास्त्रैकदेशसम्बद्धं शास्त्रधर्मान्तरे स्थितम्।
आहुः प्रकरणं नाम ग्रन्थभेदं विपश्चितः।।

किन्तु किरणावलीकार के अनुसार प्रकरण एकदेशीय होते हैं, अतः उदयनाचार्य पदार्थसंग्रह को प्रकरण नहीं मानते।

न्यायकन्दली, उपस्कार, सम्मतितर्कप्रकरण, प्रमेयकमलमार्तण्ड, न्यायकुमुदचन्द्र, तत्त्वसंग्रहपंजिका आदि में प्रशस्तपाद के ग्रन्थ का उल्लेख पदार्थप्रवेशक, पदार्थप्रवेश आदि

---

१. पदार्थधर्माणां संग्रह इति निबन्धकारैर्विस्तारोक्तानां संक्षेपेणाभिधानम्, **व्योमवती** पृ. २०, ३३
२. अन्यत्र ग्रन्थे विस्तरेण इतस्ततः अभिहितानाम् इह एकत्र तावतामेव पदार्थानां ग्रन्थे संक्षेपेणाभिधानम्, **न्या. क.** पृ. ६
३. शास्त्रे नानास्थानेषु विततः एकत्र संकलय्य कथ्यन्ते स संग्रहः, **किरणावली**, पृ. ५

नामों से भी उपलब्ध होता है। नयचक्र, उसकी व्याख्या, प्रमाणसमुच्चयव्याख्या, विशालामलवती तथा बौद्धभारती ग्रन्थमाला में मुद्रित तत्त्वसंग्रहपंजिका के वैशेषिक मत-परीक्षा, विशेष परीक्षा तथा समवायपरीक्षा सम्बन्धी विश्लेषणों में जितने अंश भाष्य से उद्धृत बताये गये हैं उतने अंश प्रशस्तपादभाष्य में उपलब्ध नहीं हैं। कुछ अंश हैं, कुछ नहीं हैं। अतः ऐसा प्रतीत होता है कि प्रशस्तपाद ने दो ग्रन्थ लिखे थे— एक विस्तृत व्याख्या और दूसरा पदार्थधर्मसंग्रह। इससे यह भी सिद्ध होता है कि प्रशस्तमति भी इनका ही नाम था। और यह भी माना जा सकता है कि प्रशस्तपाद ने एक तो वैशेषिक सूत्रों का भाष्य लिखा और दूसरा वैशेषिक मतसंग्राहक ग्रन्थ लिखा, जो पदार्थ-धर्म-संग्रह नाम से प्रख्यात हुआ। अब जो ग्रन्थ उपलब्ध है, वह प्रशस्तपादभाष्य तथा पदार्थधर्मसंग्रह दोनों नामों से प्रसिद्ध है। इस भाष्य में निरूपित प्रमुख विषयों का विवरण इस प्रकार है—

द्रव्यों की गणना, द्रव्यों का साधर्म्य-वैधर्म्य, पृथ्वी आदि का स्वरूप, सृष्टिसंहारविधि, गुण, गुण-साधर्म्य-वैधर्म्य, पाकजोत्पत्ति, संख्या, विपर्यय, अनध्यवसाय, स्वप्न आदि का निरूपण। प्रमाणों का विश्लेषण बुद्धि के अन्तर्गत किया गया है। इन प्रतिपाद्य विषयों की सूची के आधार पर भी यह कहा जा सकता है कि यह ग्रन्थ सूत्रों का क्रमिक भाष्य नहीं अपि तु यह वैशेषिक के मन्तव्यों का एक व्यवस्थित और क्रमबद्ध संक्षिप्त विश्लेषण है।

भाष्यकर्त्ता प्रशस्तपादाचार्य प्रशस्त, प्रशस्तदेव, प्रशस्तवरण, प्रशस्तमति नामों से भी अभिहित किये जाते हैं। बोधायनसूत्र के प्रवराध्याय के आंगिरसगण में समाहित शारद्वतगण में प्रशस्त का समावेश किया गया है। अन्य लोगों का यह मत है कि प्रवररत्नग्रन्थ में आंगिरसगण के गौतमवर्ण में प्रशस्त का निर्देश है। उदयनाचार्य, श्रीधर, शंकरमिश्र आदि का यह विचार है कि कणाद-प्रशस्तवाद में गौतम-वात्स्यायन के समान परमर्षित्व तथा कपिल, पञ्चशिख आदि के समान आचार्यत्व है। वसुबन्धु ने प्रशस्तपाद-भाष्य का खण्डन किया है। न्यायभाष्य में प्रशस्तपाद द्वारा उल्लिखित सिद्धान्तों का वर्णन है।

१.२.२ प्रशस्तपाद का समय

प्रशस्तपाद के समय के विषय में विद्वानों में ऐकमत्य नहीं है। एच. उई के अनुसार इनका समय धर्मपाल तथा परमार्थ के समय के आधार पर निश्चित् किया जा सकता है, क्योंकि दोनों ने प्रशस्तपादभाष्य के आधार पर वैशेषिक के मन्तव्यों का उल्लेख करके उनका खण्डन किया है। बोदास प्रभृति विद्वानों के अनुसार प्रशस्तपाद वात्स्यायन से पूर्ववर्ती हैं। वात्स्यायन का समय रान्डले तीसरी शती, विद्याभूषण, राधाकृष्णन् और कीथ चौथी शती, एवं पाटर, फ्राउवाल्नर और बोदास पाँचवीं शती मानते हैं। न्यायभाष्य में कौटिल्य (३२७ ई.) के अर्थशास्त्र और पतञ्जलि १५० ई. पू. के महाभाष्य के उद्धरण तथा नागार्जुन (३०० ई.) के मत का खण्डन है तथा दिङ्नाग (५०० ई.) ने वात्स्यायन की आलोचना की है, अतः वात्स्यायन का समय लगभग ४०० ई. के आसपास है। जबकि फैडेशन् आदि का यह विचार है कि वात्स्यायन प्रशस्तपाद के पूर्ववर्ती हैं। किन्तु कीथ ने

प्रशस्तपाद को दिङ्नाग का परवर्ती माना जबकि प्रो. शेरवात्स्की और प्रो. ध्रुव ने प्रशस्तपाद को दिङ्नाग से पूर्ववर्ती सिद्ध किया है। प्रमाणसमुच्चय के टीकाकार जिनेन्द्र बुद्धि ने प्रमाण-समुच्चय में संकेतित कतिपय कथनों को प्रशस्तमति द्वारा उक्त बताया है। इस प्रकार यदि प्रशस्तपाद तथा प्रशस्तमति एक ही व्यक्ति हैं तो निश्चित रूप से यह कहा जा सकता है कि प्रशस्तपाद दिङ्नाग के पूर्ववर्ती हैं। कतिपय विद्वानों का कथन है कि प्रशस्तपाद दिङ्नाग के पूर्ववर्ती हैं। कतिपय विद्वानों का कथन है कि यद्यपि दिङ्नाग ने कहीं स्पष्टतः प्रशस्तपाद का उल्लेख नहीं किया, फिर भी उनके द्वारा संकेतित पूर्वपक्षों में प्रशस्तपाद की छाया सी प्रतीत होती है। दिङ्नाग का समय लगभग ४८० ई. माना जाता है।

अब भी प्रशस्तपाद के समय के सम्बन्ध में आधुनिक विद्वानों में बड़ा मतभेद बना हुआ है। उनका समय राधाकृष्णन् चतुर्थ शती, कीथ पञ्चम शती, फाउबाल्नर छठी शती मानते हैं। हमारे विचार में प्रशस्तपाद का समय चतुर्थ शती का उत्तर भाग या पंचम शती का पूर्व भाग मानना अधिक तर्कसम्मत है।

१.२.३ प्रशस्तपाद या प्रशस्तमति की वाक्यनाम्नी टीका

प्रशस्तपाद तथा प्रशस्तमति नामों के समान वाक्यनाम्नी टीका और प्रशस्तमतिटीका के बारे में अभी तक भी बड़ा भ्रम व्याप्त है। कहा जाता है कि कणादप्रणीत वैशेषिक सूत्र पर वाक्य या प्रशस्तमति नामक संक्षिप्त व्याख्यान अथवा संक्षिप्त भाष्यग्रन्थ लिखा गया था, जिसकी रचना प्रशस्तमति ने की थी या जिस पर प्रशस्तमति ने टीका लिखी थी। टीका का नाम वाक्य या प्रशस्तमति था। इसका आधार इस प्रकार बनाया जाता है कि शान्तरक्षित ने तत्त्वसंग्रह में ईश्वर के विभुत्व और सर्वज्ञान के संदर्भ में विशेष पदार्थ का निरूपण किया है तथा कमलशील ने 'तत्त्वसंग्रहव्याख्यापञ्जिका' में प्रशस्तमति के मत का खण्डन किया है। नयचक्र तथा नयचक्रव्याख्या में जो भाष्यवचन उद्धृत किए गए हैं, वे प्रशस्तपादभाष्य में उपलब्ध नहीं हैं। जिनेन्द्रबुद्धि द्वारा दिङ्नाग के प्रमाणसमुच्चयों पर रचित 'विशालामलवती' नामक व्याख्या में भी जो भाष्यवचन उद्धृत किये गये हैं, वे प्रशस्तपादभाष्य में नहीं मिलते। इससे यह सिद्ध होता है कि प्रशस्तपादरचित भाष्य पदार्थधर्मसंग्रह के अतिरिक्त कोई अन्य भाष्य भी था, जो कि प्रशस्तपाद अथवा प्रशस्तमति नामक किसी अन्य आचार्य ने लिखा था। प्रशस्तमति को कुछ विद्वान् प्रशस्तपाद से भिन्न व्यक्ति मानते हैं, किन्तु अधिकतर विद्वानों का यह मत है कि ये दोनों नाम एक ही व्यक्ति के थे।

जैनाचार्य मल्लवादी के नयचक्र से यह भी ज्ञात होता है कि वैशेषिक सूत्रों पर रचित 'वाक्य' नाम की इस संक्षिप्त व्याख्या में सूत्र तथा वाक्य साथ-साथ लिये गये थे।

१.२.३ प्रशस्तपादभाष्य का प्रतिपाद्य

प्रशस्तपादभाष्य का अध्याय आदि के रूप में विभाजन नहीं है। प्रशस्तपाद ने कहीं-कहीं कणाद के सूत्रों का उल्लेख करते हुए और कहीं-कहीं सूत्रों के स्थान पर उनके भाव का ग्रहण करते हुए अपने ढंग से ही वैशेषिक भाष्य के कलेवर को प्रतिष्ठापित किया

है। वैशेषिक दर्शन में आचार्य प्रशस्तपाद के मन्तव्यों, महत्त्व और योगदान का उल्लेख संक्षेप में इस प्रकार है—

१. वैशेषिक दर्शन के मुख्य मन्तव्यों का व्यवस्थित प्रस्तुतीकरण।

२. वैशेषिक के छः पदार्थों की स्पष्ट व्याख्या।

३. कणाद द्वारा उल्लिखित सत्रह गुणों के स्थान पर चौबीस गुणों का उल्लेख।

४. बुद्धि के अन्तर्गत वैशेषिकसम्मत प्रमाणों का सन्निधान और निरूपण।

५. अपेक्षाबुद्धि से संख्या की उत्पत्ति तथा संख्या के विनाश का विश्लेषण।

६. परिमाण के भेद तथा उत्पत्ति का निरूपण।

७. पाकज रूप का निरूपण तथा पीलुपाकवाद का विश्लेषण।

८. सृष्टि एवं प्रलय का विश्लेषण।[1]

९. परमाणु से द्व्यणुक आदि की उत्पत्ति का विश्लेषण।

१०. धर्म-अधर्म तथा बन्ध और मोक्ष का विश्लेषण।

११. शब्द का विशद विश्लेषण।[2]

१.२.४ प्रशस्तपादभाष्य की टीकाएँ और उपटीकाएँ

वैशेषिक दर्शनसम्बन्धी वाङ्मय में वैशेषिक सूत्र से भी अधिक प्रसिद्धि प्रशस्तपाद-भाष्य की हुई। इसका प्रमाण यह है कि इस भाष्य पर एक विपुल टीका-साहित्य की रचना हुई और एक प्रकार से इसी की टीका-प्रटीकाओं के माध्यम से वैशेषिक के मन्तव्यों का क्रमिक विकास व परिष्कार हुआ।

श्रीधर द्वारा रचित न्यायकन्दली की पंजिका नामक टीका में जैनाचार्य राजेश्वर ने प्रशस्तपादीय पदार्थधर्मसंग्रह की चार प्रमुख व्याख्याओं का निर्देश इस प्रकार किया है—

१. व्योमवती — व्योमशिवाचार्य रचित

२. न्यायकन्दली — श्रीधराचार्यरचित

३. किरणावली — उदयनाचार्यरचित

४. लीलावती — श्रीवत्साचार्यरचित

---

१. (क) Historical Survey of Indian Logic, R.AS. BP.40
(ख) प्रशस्तपादभाष्य हिन्दी अनुवाद (श्रीनिवास शास्त्री) पृ. १२
(ग) Introduction to Nyaya Prakash: P XXI
(घ) Vaisheshik System, P-605
(ङ) Indian Logic And Atomism. P. 27

२. द्रष्टव्य— प्रशस्तपादभाष्य हिन्दी अनुवाद, श्रीनिवास शास्त्री पृ. १८

इनमें से लीलावती के स्थान पर कतिपय विद्वान् श्रीवल्लभाचार्य द्वारा रचित न्यायलीलावती की परिगणना करते हैं। किन्तु न्यायलीलावती एक स्वतंत्र ग्रन्थ है, टीका नहीं। अतः स्थानापन्नता उचित नहीं है।

इन चार प्रमुख टीकाओं के अतिरिक्त निम्नलिखित अन्य अवान्तर चार टीकाओं की भी गणना करके कुछ विद्वान् प्रमुख टीकाओं की संख्या आठ मानते हैं—

१. सेतु — पद्मनाभरचित
२. भाष्यसूक्तिः — जगदीशरचित
३. भाष्यनिकषः — कोलाचल मल्लिनाथरचित
४. कणादरहस्यम् — शंकर मिश्ररचित

इन टीकाओं में से सर्वाधिक प्राचीन टीका व्योमवती है। इनकी तथा कतिपय अन्य टीकाओं, प्रटीकाओं, वृत्तियों आदि का विवरण आगे यथास्थान दिया जा रहा है।

१.३.० प्रशस्तपादभाष्य की चार प्रमुख टीकाएँ

१.३.१. व्योमशिवाचार्यविरचित व्योमवती

व्योमवती प्रशस्तपादभाष्य की टीका है। इस व्याख्या में यद्यपि वेदान्त और सांख्यमत का भी निराकरण किया गया है, तथापि इसका झुकाव अधिकतर बौद्धमत के खण्डन की ओर है। प्रतीत होता है कि प्रशस्तपादभाष्य की व्याख्या के बहाने व्योमशिवाचार्य द्वारा यह मुख्य रूप से बौद्ध और जैनमत के खण्डन के लिए ही लिखी गई है।

इस व्याख्या में कुमारिल भट्ट, प्रभाकर, धर्मकीर्ति, कादम्बरी, श्रीहर्षदेव, श्लोकवार्तिक, प्रमाणवार्तिक आदि का उल्लेख तथा मण्डन मिश्र और अकलंक के मत का खण्डन उपलब्ध होता है।

यद्यपि प्रशस्तपादभाष्यार्थसाधक प्रमाणों का और प्रासंगिक अर्थों का प्रतिपादन अन्य व्याख्याओं में भी उपलब्ध होता है, तथापि ईश्वरानुमान जैसे संदर्भों में व्योमवती का विश्लेषण भाष्याक्षरों के अनुरूप, किन्तु किरणावली और न्यायकन्दली के विश्लेषण से कुछ भिन्न है।

कुछ लोग सप्तपदार्थीकार शिवादित्य और व्योमवतीकार व्योमशिवाचार्य को एक ही व्यक्ति समझते हैं, किन्तु ऐसा मानना उचित नहीं है, क्योंकि सप्तपदार्थी में दिक् के ग्यारह, सामान्य के तीन, प्रमाण के दो (प्रत्यक्ष अनुमान) और हेत्वाभास के छः भेद बताये गये हैं, जबकि व्योमवती में दिक् के दश, सामान्य के दो, प्रमाण के तीन (प्रत्यक्ष-अनुमान-शब्द) और हेत्वाभास के पाँच भेद बताये गये हैं।

यद्यपि बम्बई विश्वविद्यालय में उपलब्ध सप्तपदार्थी की मातृका में यह उल्लेख है कि यह व्योमशिवाचार्य की कृति है। किन्तु अन्यत्र सर्वत्र यह शिवादित्य की ही कृति मानी गई है। अतः दोनों का पार्थक्य मानना ही अधिक संगत है।

व्योमशिवाचार्य शैव थे। श्रीगुरुसिद्ध चैतन्य शिवाचार्य से दीक्षा ग्रहण करने के अनन्तर यह व्योमशिवाचार्य नाम से विख्यात हुए। इन्होंने भर्तृहरि, कुमारिल, धर्मकीर्ति, प्रभाकर और हर्षवर्धन का उल्लेख किया है। अतः इनका समय सप्तम-अष्टम शताब्दी माना जा सकता है।

१.३.१.१ व्योमशिवाचार्य का समय

उपर्युक्त रूप से कुछ लोगों का यह कथन है कि कादम्बरी, श्रीहर्ष और देवकुल का निर्देश करने के कारण व्योमाशिवाचार्य हर्षवर्धन (६०६-६४५ ई.) के समकालीन हैं, किन्तु अन्य लोगों का यह विचार है कि मण्डन मिश्र और अकलंक के मोक्ष विषय के विचारों का खण्डन करने के कारण यह ७००-८०० ई. के बीच विद्यमान रहे होंगें। वी. वरदाचारी इनका समय ९००-९६० ई. मानते हैं। अन्य कई विद्वान् इनका समय ९८० ई. मानते हैं।

संक्षेप में मेरी दृष्टि से यही मानना अधिक उपयुक्त है कि व्योमशिव किरणावलीकार से पूर्ववर्ती तथा मण्डन मिश्र और अकलंक से उत्तरवर्ती काल (७००-९००ई.) में हुए।

१.३.१.२ व्योमशिवाचार्य का मत

कणाद और प्रशस्तपाद प्रत्यक्ष और अनुमान इन दो प्रमाणों को मानते हैं, किन्तु व्योमाशिवाचार्य ने शब्द को भी प्रमाण माना है। इनके प्रमाणत्रय सिद्धान्त का उल्लेख शंकराचार्य ने सर्वदर्शनसिद्धान्तसंग्रह में किया है। अतः इस दृष्टि से तो यह शंकर के पूर्ववर्ती हैं, किन्तु सर्वदर्शनसिद्धान्तसंग्रह प्रामाणिक रूप से शंकराचार्यरचित नहीं माना जा सकता। व्योमशिवाचार्य द्वारा काल को अतिरिक्त द्रव्य मानने के सम्बन्ध में जैसी युक्तियाँ दी गई हैं, वैसी ही किरणावली में भी उपलब्ध होती हैं। न्यायकन्दली और लीलावती में भी इनके मत की समीक्षा की गई है। व्योमवती के सृष्टिसंहारनिरूपण सम्बन्धी भाष्य से उद्धृत 'वृतिलब्ध' पद की व्याख्या के अवसर पर 'व्युत्पतिर्लब्धायैरिति' इस व्युत्पत्ति की जो असंगति दिखाई गई है, उसका खण्डन कन्दली में उपलब्ध होता है। इसके अतिरिक्त उदयनाचार्य किरणावली में, वर्धमान किरणावलीप्रकाश में, तथा श्रीधर कन्दली में 'कश्चित्' 'एके', 'अन्ये' आदि शब्दों से भी व्योमवतीकार का उल्लेख करते है। अतः यह स्पष्ट रूप से प्रमाणित होता है कि प्रशस्तपादभाष्य की उपलब्ध व्याख्याओं में व्योमवती सर्वाधिक प्राचीन है।

१.३.२.० श्रीधराचार्यरचित न्यायकन्दली

१.३.२.१ परिचय

प्रशस्तपाद के पदार्थधर्मसंग्रह पर श्रीधराचार्य द्वारा रचित व्याख्या न्यायकन्दली के नाम से प्रख्यात है। न्यायकन्दली पर कई उपटीकाएँ लिखी गईं, जिनमें जैनाचार्य राजशेखर द्वारा रचित न्यायकन्दलीपंजिका और पद्मनाभ मिश्र द्वारा रचित न्यायकन्दलीसार प्रमुख हैं।

न्यायकन्दली के पुष्पिकाभाग में श्रीधर ने अपने देश-काल के सम्बन्ध में कुछ विवरण दिया है। तदनुसार उनके जन्मस्थान के सम्बन्ध में यह माना जाता है कि वह बंगाल प्रान्त में आधुनिक हुगली जिले के राढ़ क्षेत्र के भूरिश्रेष्ठ नामक गाँव में उत्पन्न हुए थे। उनका समय ९९१ ई. माना जाता है। श्रीधर के पिता का नाम बलदेव तथा माता का नाम अब्बोका था। उनके संरक्षक तत्कालीन शासक का नाम नरचन्द्र पाण्डुदास था। श्रीधर ने उनके अनुरोध पर ही ९९१ ई. में न्यायकन्दली की रचना की थी। कार्ल एच. पाटर ने भी इस तथ्य का उल्लेख किया है। श्रीकृष्ण मिश्र ने अपने प्रबोधचन्द्रोदय नाटक में राठापुरी और भूरिश्रेष्ठिक का उल्लेख किया, जो कि महामहोपाध्याय फणिभूषण तर्कवागीश प्रभृति विद्वानों के अनुसार श्रीधर के निवासस्थान से ही सम्बद्ध है।[1]

१.३.२.२ श्रीधरविरचित ग्रन्थ

गोपीनाथ कविराज के मतानुसार श्रीधर ने चार ग्रन्थ लिखे थे। उन्होंने स्वयं इन कृतियों के संकेत न्यायकन्दली में दिये हैं।[2]

(क) अद्वयसिद्धि; (वेदान्तदर्शन पर)

(ख) तत्त्वप्रबोध; (मीमांसा पर)

(ग) तत्त्वसंवाहिनी; (न्याय पर)

(घ) न्यायकन्दली; (पदार्थधर्मसंग्रह पर)

न्यायकन्दली टीका का दूसरा नाम संग्रहटीका भी है, किन्तु वी. वरदाचारी के अनुसार संग्रहटीका व्योमवती का अपर नाम है, न कि न्यायकन्दली का। कविराज का यह भी कथन है कि न्यायकन्दली कश्मीर में प्रख्यात थी, मिथिला में विद्वज्जन उसका उपयोग करते थे। किन्तु बंगाल में उसका उपयोग नहीं के बराबर हुआ।[3]

न्यायकन्दली का प्रचार दक्षिण में पर्याप्त रूप से हुआ। अतः कतिपय लोगों ने श्रीधर के नाम के साथ भट्ट जोड़ कर इनको दक्षिण देशवासी बताने का प्रयास किया, किन्तु आचार्य श्रीधर द्वारा स्वयं ही अपने जन्म-स्थान का उल्लेख कर देने के कारण यह कल्पना स्वयं ही असंगत सिद्ध हो जाती है।

श्रीधर नाम के अन्य भी कई आचार्य हो चुके हैं, यथा भागवत तथा विष्णुपुराण के टीकाकार श्रीधर स्वामी, किन्तु वह कन्दलीकार श्रीधर से भिन्न थे। पाटीगणितम् के रचयिता भी कोई श्रीधर हैं, किन्तु न्यायकन्दली में पाटीगणितम् का उल्लेख न होने के कारण वह

---

१. न्यायपरिचय, पृ. ७२.

२. (क) विस्तरस्त्वद्वयसिद्धौ द्रष्टव्यः, न्या. क. पृ. ११, १९७

(ख) मीमांसासिद्धान्तरहस्यं तत्त्वप्रबोधे कथितमस्माभिः, न्या. क. पृ. ३४७

(ग) प्रपञ्चितश्चायमर्थोऽस्माभिस्तत्त्वप्रबोधे तत्त्वसंवादिकायाञ्चेति, न्या. क. पृ. १८७

(घ) तस्य विषयापहारनान्तरीयकं स्यादिति कृतं ग्रन्थविस्तरेण संग्रहटीकायाम्, न्या. क., पृ. २७७

३. Encyclopaedia of Indian Philosophies; Polter, P.485

भी कन्दलीकार श्रीधर नहीं थे। इस सन्दर्भ में पाटीगणितम् की भूमिका में श्री सुधाकर द्विवेदी ने दोनों के एक ही व्यक्ति होने के संबन्ध में जो मत व्यक्त किया है, उसकी पुष्टि नहीं होती, अतः वह हमारे विचार में ग्राह्य नहीं है। श्रीधर ने इस ग्रन्थ में धर्मोत्तर, उद्योतकर, मण्डन मिश्र आदि आचार्यों तथा अद्वयसिद्धि, स्फोटसिद्धि, ब्रह्मसिद्धि आदि ग्रन्थों का उल्लेख किया है तथा महोदय शब्द के विश्लेषण के प्रसंग में बौद्धों और जैनों का, संख्यानिरूपण के प्रसंग में विज्ञानवादी बौद्धों का, संयोग के निरूपण के अवसर पर सत्कार्यवाद का और वाक्यार्थप्रकाशकत्व के प्रसंग में स्फोटवाद का खण्डन किया है।

१.३.२.३ न्यायकन्दली की टीकाएँ-प्रटीकाएँ

श्री विन्ध्येश्वरी प्रसाद द्विवेदी ने (सटीक प्रशस्तपादभाष्यविज्ञापन पृ. १६) में श्रीधर और उदयन के पौर्वापर्य पर विचार करते हुए यह लिखा कि उदयनाचार्य बुद्धिनिरूपण पर्यन्त किरणावली टीका का निर्माण कर स्वर्गवासी हो गये। तब श्रीधर ने न्यायकन्दली के रूप में सम्पूर्ण भाष्य पर टीका की। इस प्रकार उदयन, श्रीधर के पूर्ववर्ती सिद्ध होते हैं, किन्तु इस संदर्भ में अन्य विद्वान् एकमत नहीं हैं।

श्रीनिवास शास्त्री का यह कथन है कि इन दोनों के अनुशीलन से यह सिद्ध होता है कि किरणावली से पूर्व कन्दली की रचना हुई।

न्यायकन्दली की अनेक टीकाएँ और उपटीकाएँ रची गईं, जिनमें जैन आचार्य राजशेखर की न्यायकन्दलीपंजिका और पद्मनाभ मिश्र का न्यायकन्दलीसार प्रमुख है।

(क) पद्मनाभ मिश्रविरचित न्यायकन्दलीसार

कन्दलीसार की रचना पद्मनाभ मिश्र ने की। उनके पिता का नाम श्रीबलभद्र मिश्र तथा माता का नाम विजयश्री था। ऐसा प्रतीत होता है कि पद्मनाभ ने अपने गुरु श्रीधराचार्य से साक्षात् रूप में न्यायकन्दली का अध्ययन करने के अनन्तर कन्दली के सारतत्त्व का वर्णन करने के लिए कन्दलीसार नामक टीका लिखी।[1]

(ख) राजशेखरसूरिविरचित न्यायकन्दलीपञ्जिका

न्यायकन्दली पर पञ्जिका नाम की एक टीका जैनाचार्य राजशेखर सूरि ने १३४८ ई. में लिखी थी। गायकवाड़ सीरीज से प्रकाशित 'वैशेषिकसूत्रम्' के अष्टम परिशिष्ट में पञ्जिका के प्रारम्भिक तथा अन्तिम अंश उद्धृत किये गये हैं। राजशेखर सूरि ही सम्भवतः मलधारि सूरि के नाम से भी विख्यात थे। इन्होंने रत्नवार्तिकपञ्जिका, स्याद्वादकारिका जैसे अन्य ग्रन्थों की भी रचना की।

---

१. उपदिष्टा गुरुवर्यैरस्पृष्टा वर्धमानाद्यैः।
कन्दल्याः सारार्थास्तन्यन्ते पद्मनाभेन।। न्यायकन्दलीसारः, पृ. ४

(ग) नरचन्द्रसूरिविरचित न्यायकन्दलीटिप्पणिका

इस टिप्पणिका के रचयिता नरचन्द्रसूरि हैं। (इसकी पाण्डुलिपि सरस्वतीभवन पुस्तकालय में ग्रन्थांक ३४१४८ पर उपलब्ध है।)

न्यायकन्दलीटिप्पणिका के अन्त में इन्होंने यह कहा कि कन्दली की व्याख्या उन्होंने आत्मस्मृति के लिए की है। वह आत्मस्मृति को ही मोक्ष मानते थे। तथा

पृथ्वीधरः सकलतर्कवितर्कसीमाधीमान् जगौ यदिह कन्दलिकारहस्यम्।
व्यक्तीकृतं तदखिलं स्मृतिबीजबोधप्रारोहणाय नरचन्द्रमुनीश्वरेण।।

इनका समय ११५० के आसपास माना जाता है।

१.३.३.० उदयनाचार्यविरचित किरणावली

१.३.३.१ उदयनाचार्य का समय

न्याय के समान वैशेषिक में भी उदयनाचार्य का अपना विशिष्ट महत्त्व है। उदयनाचार्य ने स्वयं लक्षणावली के निर्माणकाल का उल्लेख करते हुए यह कहा है—

तर्काम्बरांकप्रमितेष्वतीतेषु शकान्ततः।
वर्षेषूदयनश्चक्रे सुबोधां लक्षणावलीम्।।

अतः उनका समय ९०६ शक अर्थात् ९८४ ई. माना जा सकता है। इस पाठ के आधार पर वह श्रीधर के कुछ पूर्ववर्ती या समकालीन सिद्ध होते हैं। यद्यपि इस उद्धरण को कुछ विद्वान् प्रक्षिप्त मानते हैं, फिर भी इसकी चर्चा म.म. गोपीनाथ कविराज जैसे अनेक आधुनिक विद्वानों ने भी सहमतिपूर्वक की है। उदयन का जन्म मिथिला में कनका नदी के तीर पर स्थित मङ्गरौनी ग्राम में हुआ था। डी.सी. भट्टाचार्य का यह कथन है कि उपर्युक्त पाठ शुद्ध नहीं है। वह उदयनाचार्य का समय ९७६ शक अर्थात् १०५४ ई. मानने के पक्ष में हैं। उनका तर्क यह है कि उदयन के साथ श्रीहर्ष के पिता का शास्त्रार्थ हुआ था। श्रीहर्ष का समय ११२५ से ११५० के बीच है। उनके पिता का शास्त्रार्थ उदयन के साथ तभी सम्भव माना जा सकता है, जबकि उदयनाचार्य का समय ११ वीं शती का उत्तरार्ध माना जाए। यह तो प्रसिद्ध है कि श्रीहर्ष ने अपने पिता की हार का बदला चुकाने के लिए खण्डनखण्डखाद्य में उदयन के मत का खण्डन किया।

१.३.३.२ उदयनाचार्य के ग्रन्थ

उदयनाचार्य ने न्यायशास्त्र पर न्यायवार्तिकतात्पर्यटीकापरिशुद्धि, न्यायकुसुमाञ्जलि, आत्मतत्त्वविवेक जैसे सुप्रसिद्ध ग्रन्थ लिखे और बौद्ध दार्शनिकों से शास्त्रार्थ करके न्यायदर्शन को प्रतिष्ठापित किया। वैशेषिक दर्शन के संदर्भ में उदयनाचार्य के दो ग्रन्थ प्रसिद्ध हैं—(१) किरणावली तथा (२) लक्षणावली। किरणावली प्रशस्तपादभाष्य की प्रौढ

व्याख्या है और लक्षणावली एक स्वतंत्र वैशेषिक ग्रन्थ। किरणावली बुद्धिप्रकरण तक ही प्रकाशित हुई है। इस पर कई व्याख्याएँ लिखी गईं, जिनमें से वर्धमान का किरणावली-प्रकाश और पद्मनाभ मिश्र का किरणावली-भाष्कर प्रसिद्ध है।

१.३.३.३ किरणावली का वैशिष्ट्य

किरणावली प्रशस्तपादभाष्य की एक महत्त्वपूर्ण व्याख्या है। इसमें क्षणभंगवाद, परिणामवाद, आरम्भवाद, सांख्यमत, चार्वाकमत, अयोद्वाद तथा मीमांसक मत का खण्डन किया गया है। इसमें विभाग निरूपण के अवसर पर भासर्वज्ञ के मत का तथा निरूपण के अवसर पर भूषणकार के मतों का निर्देश उपलब्ध होता है।

१.३.३.४ किरणावली की टीका-प्रटीकाएँ

किरणावली प्रशस्तपादभाष्य की बहुत प्रौढ व्याख्या है। इसमें वैशेषिक के सिद्धान्तों को बड़े पाण्डित्यपूर्ण ढंग से स्पष्ट किया गया है। यह बुद्धिप्रकरण पर्यन्त ही उपलब्ध होती है। इस पर अनेक व्यााख्याएँ लिखी गईं, जिनमें वर्धमान का किरणावलीप्रकाश तथा पद्मनाभ मिश्र का किरणावलीभाष्कर प्रसिद्ध है।

(क) किरणावली-प्रकाश

इसके रचयिता वर्धमानोपाध्याय हैं। वर्धमानोपाध्याय ने इस व्याख्या में मीमांसकों, वेदान्तियों, बौद्धों आदि के मतों का खण्डन तथा अन्वीक्षातत्त्वबोध, न्यायनिबन्धप्रकाश, आत्मतत्त्वविवेक जैसे ग्रन्थों एवं अपने पितृचरण के रूप में गङ्गेशोपाध्याय का उल्लेख किया है। वर्धमानोपाध्याय का समय १४०० ई. माना जाता है।

(ख) विवेकाख्या किरणावलीप्रकाशव्याख्या

महादेव मिश्र के पुत्र एवं हरिमिश्र के शिष्य पक्षधर मिश्र द्वारा विवेकाख्या एक व्याख्या किरणावलीप्रकाश पर लिखी गई थी, जिस पर पक्षधर मिश्र के शिष्य हरिदत्त मिश्र ने 'किरणावलीप्रकाशव्याख्याविवृति' लिखी, जो कि द्रव्यगुणपर्यन्त ही मुद्रित है। इसी प्रकार पक्षधर के एक अन्य शिष्य भगीरथ ठक्कुर (१५११ई.) ने भी भावप्रकाशिका नाम की एक व्याख्या की रचना की। मथुरानाथ तर्कवागीश (१६०० ई.) ने भी रहस्यनाम्नी एक व्याख्या किरणावलीप्रकाश पर लिखी। रघुनाथ शिरोमणि (१४७५ ई.) द्वारा भी दीधिति नाम्नी एक व्याख्या किरणावलीप्रकाश पर रची गई। मथुरानाथ ने दीधिति की व्याख्या विवृत्ति के रूप में की। रधुनाथशिरोमणि के शिष्य देवीदास के पुत्र, रामकृष्ण भट्टाचार्य ने किरणावलीप्रकाशदीधिति पर प्रकाशाख्या व्याख्या की रचना की। रुद्रन्यायवाचस्पति (१७०० ई.) ने किरणावलीप्रकाशदीधिति की परीक्षाख्या व्याख्या लिखी। इसी प्रकार मधुसूदन ठक्कुर के शिष्य गुणानन्द ने भी किरणावलीप्रकाश पर तात्पर्यसंदर्भा व्याख्या लिखी। कुल मिलाकर यह कहा जा सकता है कि किरणावलीप्रकाशव्याख्या पर एक अच्छे उपटीका-साहित्य की रचना हुई।

(ग) किरणावलीव्याख्या—रससार

यह किरणावली के गुणखण्ड का व्याख्या-ग्रन्थ है। इसके आत्मविचारप्रकरण में श्रीधराचार्य का तथा पृथ्वीनिरूपणप्रकरण में भूषणकार का उल्लेख मिलता है। इसकी रचना शंकरकिंकर अपर नाम से ख्यातवादीन्द्र गुरु (१२००-१३०० ई.) ने की। रससारनाम्नी यह किरणावलीव्याख्या रायल एशियाटिक सोसाइटी ग्रन्थमाला तथा सरस्वती भवन ग्रन्थमाला में प्रकाशित है। रामतर्कालंकार के पुत्र श्री रघुनाथ शिरोमणि के शिष्य और तत्त्वचिन्तामणि के व्याख्याकार, मथुरानाथ तर्कवागीश द्वारा (१६०० ई.) भी रहस्याख्या किरणावली व्याख्या की रचना की गई।

न्यायरहस्य के रचयिता जगदीश भट्टाचार्य के गुरु, भवनाथ के पुत्र, रामभद्रसार्वभौम ने भी किरणावलीगुणखण्डव्याख्या रहस्याख्या लिखी। इसकी भी सारमञ्जरीनाम्नी व्याख्या माधवदेव भट्टाचार्य (१७०० ई.) ने लिखी थी। सारमञ्जरी की भी व्याख्या लक्ष्मण के शिष्य, किसी अज्ञातनामा व्यक्ति द्वारा लिखी गई, जो कि तञ्जौर पुस्तकालय में उपलब्ध है।

१.३.३.४ उदयनाचार्यरचित लक्षणावली

उदयनाचार्य द्वारा रचित इस ग्रन्थ में भाव और अभाव के भेद से पदार्थों का विभाग किया गया है। भाव के अन्तर्गत (१) द्रव्य (२) गुण (३) कर्म (४) सामान्य (५) विशेष और (६) समवाय नामक छः पदार्थों की गणना करके अभाव को अलग से पदार्थ माना गया है और उसके प्रागभाव, प्रध्वंसाभाव, अत्यन्ताभाव और अन्योन्याभाव नामक चार भेद माने गये हैं। लक्षणावली वैशेषिक दर्शन का एक प्रौढ़ और स्वतन्त्र ग्रन्थ है। लक्षणावली पर जो व्याख्याएँ लिखी गई हैं उनका विवरण इस प्रकार है—

(क) **लक्षणावली न्यायमुक्तावली—** इस टीका के रचयिता शेष शार्ङ्गधर का समय १५०० ई. माना जाता है। सन् १९०० ई. में इसको सम्पादित कर वाराणसी से प्रकाशित किया गया।

(ख) **लक्षणावलीप्रकाश —** आचार्य विश्वनाथ झा द्वारा रचित इस टीका का प्रकाशन दरभंगा से १८२२ शक (१८९७ ई.) में हुआ।

(ग) **लक्षणावलीप्रकाश—** सरस्वती भवन पुस्तकालय के पाण्डुलिपि विभाग में सुरक्षित इस टीका के लेखक महादेव हैं।

१.३.४ वत्साचार्यकृत लीलावती

लीलावती नाम से दो ग्रन्थों का प्रचलन हुआ, श्रीवत्साचार्यकृत लीलावती तथा श्री वल्लभाचार्यकृत न्यायलीलावती। न्यायकन्दली के व्याख्याता राजशेखर जैन ने श्री वत्साचार्य का उल्लेख किया। इसके अतिरिक्त उदयनाचार्य ने भी न्यायवार्तिक तात्पर्यटीकापरिशुद्धि (२-१-५८ ३-१-२७ और ५-२-११) में श्रीवत्साचार्य के मत का उल्लेख किया है। इससे यह स्पष्ट होता है कि इस नाम के कोई आचार्य हुए थे, किन्तु उन्होंने लीलावती नाम का

जो ग्रन्थ लिखा था, वह अब उपलब्ध नहीं है। परिशुद्धि के द्वितीयाध्याय के आरम्भ में उपलब्ध निम्नलिखित श्लोक के आधार पर कतिपय विद्वान् श्रीवत्साचार्य को उदयनाचार्य का गुरु मानते हैं।

संशोध्य दर्शितरसा मरुकूपरूपाः
टीकाकृतः प्रथम एव गिरो गभीराः।
तात्पर्यता यदधुना पुनरुद्यमो नः
श्रीवत्सवत्सलतयैव तथा तथापि।।

इस आधार पर यह माना जा सकता है कि श्रीवत्साचार्य उदयनाचार्य से पहले हुए थे। किन्तु उपर्युक्त कथनों को कतिपय अन्य विद्वान् प्रामाणिक नहीं मानते और श्रीवत्स का समय १०२५ ई. बताते हैं। वस्तुतः श्रीवत्साचार्यरचित लीलावती वल्लभाचार्यरचित न्यायलीलावती से भिन्न है। हाँ ऐसे विद्वानों की भी कमी नहीं है जो पदार्थधर्मसंग्रह की प्रमुख चार टीकाओं में वल्लभाचार्यकृत न्यायलीलावती की ही परिगणना करते हैं, न कि श्री वत्साचार्यकृत लीलावती की। किन्तु ऐसा मानना तर्कसंगत नहीं है। वस्तुतः न्यायलीलावती भाष्य का व्याख्यान नहीं, अपितु एक स्वतंत्र ग्रन्थ है, जबकि श्री वत्साचार्यकृत लीलावती प्रशस्तपादभाष्य का व्याख्यान है, जो कि अब उपलब्ध नहीं है। न्यायलीलावती का परिचय आगे यथास्थान दिया जा रहा है।

१.३.५ पदार्थधर्मसंग्रह पर रचित चार अन्य अवान्तर टीकाएँ

कालक्रम के अनुसार यद्यपि निम्नलिखित चार टीकाएँ वैशेषिक के प्रकीर्ण साहित्य में परिगणित की जा सकती हैं। किन्तु प्रशस्तपादभाष्य की प्रमुख आठ टीकाओं में इनकी गणना के कारण इनका परिचय यहीं पर दिया जा रहा है।

१.३.५.१ पद्मनाभरचित सेतु टीका

यह टीका पद्मनाभ मिश्र ने लिखी है। पद्नाभ मिश्र का समय १८०० ई. माना जाता है। पद्मनाभ मिश्र ने न्यायकन्दली पर भी टीका लिखी है, अतः इस टीका पर न्यायकन्दली का भी प्रभाव परिलक्षित होता है। उदाहरणतया तमस् के द्रव्यत्व के खण्डन के प्रसंग में पद्मनाभ ने सेतु टीका में उदयन के मत का खण्डन तथा श्रीधर के मत का समर्थन किया है। यह टीका द्रव्यपर्यन्त मिलती है। सेतु टीका में पद्मनाभ मिश्र ने ऐसे २३ तत्त्व गिनाये हैं, जिन्हें पदार्थ मानने का कई पूर्वपक्षी आग्रह करते हैं। किन्तु पद्मनाभ ने उनका खण्डन करके सात ही पदार्थ हैं, यह मत परिपुष्ट किया है।

१.३.५.२. जगदीश तर्कालंकाररचित भाष्यसूक्ति

पदार्थधर्मसंग्रह पर सूक्तिनाम्नी इस टीका की रचना जगदीश तर्कालंकार द्वारा की गई। जगदीश का समय १७०० ई. है। यह टीका भी द्रव्यपर्यन्त ही उपलब्ध होती है। इस

पर न्यायकन्दली का प्रभाव भी परिलक्षित होता है। अभाव के पदार्थत्व के संदर्भ में जगदीश ने कन्दलीकार और किरणावलीकार के मतों की पारस्परिक तुलना की है। जगदीश ने न्यायवैशेषिक का एक प्रसिद्ध ग्रन्थ तर्कामृत भी लिखा, जिसमें न्याय के पदार्थों का वैशेषिक के पदार्थों में अन्तर्भाव दिखाया गया है।

१.३.५.३. कोलाचल मल्लिनाथसूरिविरचित भाष्यनिकष

तार्किकरक्षा की मल्लिनाथ द्वारा रचित टीका निष्कण्टका से ज्ञात होता है कि पदार्थ-धर्मसंग्रह पर भी कोलाचल मल्लिनाथ ने भाष्यनिकष नाम की टीका लिखी थी, किन्तु वह टीका अब उपलब्ध नहीं है। यत्र-तत्र उसका उल्लेख मिलता है। इस टीका का नाम निष्कण्टका भी है। मल्लिनाथ आन्ध्रप्रदेश में प्रो. देवराय(१४१६ई.) के समकालीन थे। उन्होंने अमरकोश, रघुवंश, किरातार्जुनीय, तन्त्रवार्तिक, नैषधीयचरित, तार्किकरक्षा, भट्टिकाव्य आदि पर टीकाएँ लिखीं।

१.३.५.४. शंकर मिश्ररचित कणादरहस्य

उपस्कारवृत्ति के रचयिता शंकर मिश्र (१४००-१५००ई.) ने कणादरहस्य नाम की एक टीका भी लिखी थी। इसमें प्रतिपादित विभागज विभाग के संदर्भ में शंकर मिश्र ने श्रीधर और उदयन दोनों के मत प्रस्तुत किये हैं।

१.४.० वैशेषिक के प्रकीर्ण ग्रन्थ

जैसा कि पहले भी कहा जा चुका है, वैशेषिक सिद्धान्तों की परम्परा अतिप्राचीन है। महाभारत आदि ग्रन्थों में भी इसके तत्त्व उपलब्ध होते हैं। महात्मा बुद्ध और उनके अनुयायियों के कथनों से भी यह प्रमाणित होता है कि सिद्धान्तों के रूप में वैशेषिक का प्रचलन ६०० ई. से पहले भी विद्यमान था। महर्षि कणाद ने वैशेषिक सूत्रों का ग्रंथन कब किया ? इसके संबन्ध में अनुसन्धाता विद्वान् किसी एक तिथि पर अभी तक सहमत नहीं हो पाये, किन्तु अब अधिकतर विद्वानों की यह धारणा बनती जा रही है कि कणाद महात्मा बुद्ध के पूर्ववर्ती थे और सिद्धान्त के रूप में तो वैशेषिक परम्परा अति प्राचीन काल से ही चली आ रही है।

वैशेषिक दर्शन पर उपलब्ध भाष्यों में प्रशस्तपादभाष्य का स्थान अतिमहत्त्वपूर्ण है। किन्तु कणाद-प्रशस्तपाद के समय के लम्बे अन्तराल में और प्रशस्तपाद के बाद भी बहुत से ऐसे भाष्यकार या व्याख्याकार हुए, जिनके ग्रन्थ अब उपलब्ध नहीं हैं। यत्र-तत्र उनके जो संकेत या अंश उपलब्ध होते हैं, उनके आधार पर विभिन्न अनुसन्धाताओं ने जिन कतिपय कृतियों की जानकारी या खोज की है, उनका संक्षिप्त रूप से उल्लेख करना यहाँ अप्रासंगिक न होगा। असंदिग्ध प्रमाणों की अनुपलब्धता के कारण इनमें से कई ग्रन्थों के रचनाकाल आदि का विभिन्न विद्वानों ने संकेत मात्र किया है। हम भी यहाँ ऐसी कृतियों का केवल सामान्य ढंग से संक्षिप्त परिचय प्रस्तुत कर रहे हैं।

१.४.१ आत्रेय भाष्य

आत्रेय भाष्य नाम से भी वैशेषिक सूत्रों का एक व्याख्यान था। मिथिला विद्यापीठ से प्रकाशित अज्ञातकर्तृक वैशेषिकसूत्रवृत्ति में, वादिराज के 'न्यायविनिश्चयविवरण' में श्रीदेव के 'स्याद्वादरत्नाकर' में, गुणरत्न के 'षड्दर्शनसमुच्चय' में, हरिभद्रसूरि की 'षड्दर्शनसमुच्चयवृत्ति' में तथा भट्टवादीन्द्र के 'कणादसूत्रनिबन्ध' में आत्रेय भाष्य का उल्लेख है। शंकर मिश्र ने वृत्तिकार के नाम से जिस मत का उल्लेख किया है, मिथिलावृत्ति में उसको आत्रेय का मत बताया गया है। आत्रेय का कोई विशिष्ट मत था, यह बात इससे सिद्ध होती है कि इनके व्याख्यान का उल्लेख 'आत्रेयतन्त्र' के नाम से किया गया है, किन्तु अब यह भाष्य उपलब्ध नहीं है।

१.४.२ कटन्दीव्याख्या : रावणभाष्य

वैशेषिक सूत्रों पर कटन्दी नाम की कोई टीका लिखी गई थी। अष्टम-नवम शताब्दी में मुरारि कवि द्वारा विरचित 'अनर्घराघव' नाटक के पंचम अंक में रावण के मुख से यह कहलाया गया है कि वह वैशेषिक कटन्दी पण्डित है। अनर्घराघव के व्याख्याकार रुचिपति उपाध्याय ने कटन्दी को रावण की रचना बताया है। किन्तु किस रावण ने यह व्याख्या लिखी ? यह भी एक ऐसा प्रश्न है, जिस पर विद्वानों का गहन मतभेद है। किसी के विचार में लंकापति रावण और किसी के मत में रावण नाम का कोई अन्य व्यक्ति इसका रचयिता है। किरणावलीभास्कर में पद्मनाभ मिश्र ने उदयनाचार्य के-'सूत्रे वैशद्याभावात् भाष्यस्य विसारत्वात्'- इस कथन का विश्लेषण करते हुए यह कहा कि उदयनाचार्य द्वारा उल्लिखित भाष्य, रावण द्वारा रचित था, किन्तु नयचक्र में तथा नयचक्रवृत्ति में कटन्दी को एक टीका कहा गया है, जिससे यह भी आभासित होता है कि कटन्दी रावणकृत भाष्य का नाम भी हो सकता है और उस भाष्य की टीका का नाम भी। हाँ, इससे इतना संकेत मिलता है कि वैशेषिक सूत्र का कोई एक भाष्य था, व्याख्याग्रन्थ था, उसका नाम कटन्दी था। अब वह उपलब्ध नहीं है। वह बहुत विस्तृत था तथा प्रशस्तपादभाष्य से भिन्न था। उसमें उद्धृत वचन प्रशस्तपादभाष्य में नहीं मिलते। 'अन्ये तु प्रधानत्वात् आत्ममनःसन्निकर्षप्रमाणमाद्दुः' -दिङ्नाग के प्रमाणसमुच्चय में समागत इस कथा की विशालामलवती में व्याख्या करते समय अन्ये का आशय रावण आदि बताया गया।' इसी प्रकार नयचक्र में तथा ब्रह्मसूत्र शांकरभाष्य की गोविन्दानन्दरचित व्याख्या—रत्नप्रभा में भी रावणप्रणीत भाष्य का उल्लेख है। यथा—

"द्वाभ्यां द्व्यणुकाभ्याम् आरब्धकार्ये महत्त्वं दृश्यते। तस्य हेतुः प्रचयो नाम प्रशिथिलावयवसंयोग इति रावणप्रणीतभाष्ये दृश्यत इति चिरन्तनवैशेषिकदृष्ट्या इदमभिहितम्।"
प्रकटार्थविवरण में भी यह कहा गया है कि—

१. विमलावती, पृ.१६४

"रावणप्रणीते भाष्ये यद् द्वाभ्यां द्व्यणुकाभ्याम् आरब्धे कार्ये
यत् महत्त्वम् उत्पद्यते तस्य प्रचयः समवायिकारणमित्युक्तम्।"

किरणावली में उदयनाचार्य द्वारा उल्लिखित भाष्य पद्मनाभ मिश्र की दृष्टि से भी रावणभाष्य ही है। इस प्रकार अनर्घराघव में प्रमाणसमुच्चय की व्याख्या विशालामलवती में, रत्नप्रभा में, प्रकटार्थविवरण में, तथा किरणावलीभास्कर में उपर्युक्त रूप से जिस कटन्दी भाष्य का उल्लेख है, उसको अधिकतर विद्वान् लंकापति रावणकृत भाष्य मानते हैं, किन्तु कुछ अन्य बिद्वानों के अनुसार रावण कटन्दी का पण्डित था, न कि कटन्दी का रचयिता। फिर भी, किसी विद्वान् या लंकापति रावण ने वैशेषिक सूत्र पर भाष्य लिखा था, इस बात से अधिकतर विद्वान् सहमत हैं।

१.४.३. चन्द्रमति (मतिचन्द्र) कृत दशपदार्थशास्त्र (दशपदार्थी)

प्रशस्तपादभाष्य को आधार रखते हुए चन्द्रमति या मतिचन्द्र ने दशपदार्थशास्त्र की रचना की थी। फ्राउवाल्नर प्रभृति विद्वानों के अनुसार इनका नाम चन्द्रमति है किन्तु उई प्रभृति विद्वान् चन्द्रमति की अपेक्षा मतिचन्द्र नाम को अधिक ग्राह्य मानते हैं। इनका समय ७०० ई. से पूर्व माना जाता है।

चन्द्रमति या मतिचन्द्र द्वारा रचित इस ग्रन्थ में द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य, समवाय और विशेष इन छः पदार्थों के अतिरिक्त शक्ति, अशक्ति, सामान्य-विशेष, और अभाव इन चार अन्य का भी पदार्थों में परिगणन किया गया है। इनका यह मन्तव्य है कि जैसे भाव पदार्थों के विरोध में अभाव का पदार्थत्व है, उसी प्रकार शक्ति के अभाव रूप में अशक्ति को पदार्थ माना जाना चाहिए।[1]

(यह ग्रन्थ मूलरूप में उपलब्ध नहीं है, किन्तु इसका एक चीनी अनुवाद मिलता है, जिसका संस्कृत अनुवाद गंगानाथ झा अनुसंधान पत्रिका के १६वें अंक में प्रकाशित हुआ है।) इस ग्रन्थ के अतिरिक्त किसी भी अन्य ग्रन्थ में दश पदार्थों की चर्चा नहीं है।

१.४.४ तरणिमिश्रविरचित रत्नकोश

रत्नकोश नामक ग्रन्थ भी अभी तक उपलब्ध नहीं हुआ है। इसके लेखक का भी कोई विवरण उपलब्ध नहीं होता, किन्तु कतिपय संदर्भों और आलोचना-प्रसंगों में जैसे कि रुचिदत्त मिश्र ने तत्त्वचिन्तामणिप्रकाश में तथा गदाधर ने शक्तिवाद में रत्नकोशकार का नाम तरणि मिश्र बताया है। प्राचीन न्याय-वैशेषिक के अनेक आचार्यो ने इसके अनेक सिद्धान्तों का खण्डन-मण्डन किया है, जिससे यह सिद्ध होता है कि रत्नकोश एक सुप्रसिद्ध ग्रन्थ था।[2]

---

१. रत्नप्रभा, ब्र. सू. भा. २. २. ११
२. श्रीनिवास शास्त्री प्रशस्तपादभाष्य हिन्दी अनुवाद, पृ. ८

मणिकण्ठ मिश्र (१२०० ई.) ने न्यायरत्न में, गंगेशोपाध्याय (१३०० ई.) ने तत्त्वचिन्तामणि में तथा द्वितीयवाचस्पति मिश्र (१४५०) ने तत्त्वालोक में रत्नकोश का उल्लेख किया है। हरिराम तर्कवागीश ने तो रत्नकोशविचार नाम का एक स्वतन्त्र ग्रन्थ भी लिखा है। इस प्रकार मूलरूप में उपलब्ध न होने पर भी प्रायः इस ग्रन्थ की चर्चा की जाती है और इसके उद्धरणों का समादरपूर्वक उल्लेख किया जाता है।

१.४.५. उद्योतकर विरचित भारद्वाजवृत्ति

शंकर मिश्र ने उपस्कार में धर्म के लक्षण का निरूपण करते हुए किसी वृत्तिकार के आशय को उद्‌धृत किया है। शंकर मिश्र ने जिस वृत्ति का उल्लेख किया, वह भारद्वाजकृत वृत्ति है। यह विचार न्याय-कन्दली की भूमिका में श्रीविन्ध्येश्वरी प्रसाद शास्त्री ने भी व्यक्त किया है। न्यायवार्तिक के रचयिता उद्योतकर का वैशेषिक में भी समान अधिकार था। वैशेषिक के रूप में भी उद्योतकर की ख्याति है। तत्कालीन अपव्याख्यानों से उद्विग्न होकर ही सम्भवतः उद्योतकर ने यह वृत्ति लिखी थी। न्यायवार्तिक में वैशेषिक सूत्र का यत्र तत्र पर्याप्त उल्लेख है। अतः ऐसा प्रतीत होता है कि उद्योतकर भारद्वाज ने ही यह वृत्ति लिखी होगी। भारद्वाज उद्योतकर का गोत्रनाम था। उद्योतकर का समय ६०० शती ई. माना जाता है।

१.४.६ चन्द्रानन्दवृत्ति

चन्द्रानन्द द्वारा रचित वैशेषिकसूत्रव्याख्या चन्द्रानन्दवृत्ति के रूप में प्रचलित हुई। चन्द्रानन्द ने वैशेषिक सूत्र का जो पाठ अपनाया है, वह शंकरमिश्र स्वीकृत मिथिला विद्यापीठ के पाठ से तथा वाराणसी एवं कलकत्ता आदि से प्रकाशित सूत्रपाठों से बहुत भिन्न है। चन्द्रानन्द व्याख्या में वैशेषिक सूत्र के अन्तिम तीन अध्यायों में आह्निकों का विधान नहीं है। चन्द्रानन्द का समय ७०० ई. बताया जाता है। इस वृत्ति में वार्तिककार उद्योतकर का नामतः उल्लेख किया गया है।[1]

१.४.७ वरदराजविरचित तार्किकरक्षा

तार्किकरक्षा के रचयिता वरदराज का समय १०५० ई. के आसपास माना जाता है। वरदराज ने तार्किकरक्षा पर सारसंग्रह नाम की एक स्वोपज्ञटीका भी लिखी। तार्किकरक्षा पर विष्णु स्वामी के शिष्य ज्ञानपूर्ण ने लघुदीपिका तथा मल्लिनाथ ने निष्कण्टका नामक टीका लिखी थी। माधवाचार्य १४वीं शती द्वारा विरचित सर्वदर्शनसंग्रह में भी वरदराज का उल्लेख है। वरदराज का वैशिष्ट्य यह है कि इन्होंने वैशेषिकसूत्रपरिगणित पदार्थों का प्रमेय में अन्तर्भाव करके उनका विश्लेषण किया है। इस ग्रन्थ में तीन परिच्छेद हैं। पहले में प्रमाण-लक्षण, दूसरे में जाति के भेद, और तीसरे में निग्रहस्थान और उसके भेदों का निरूपण किया गया है। तार्किकरक्षा में वरदराज ने इस बात का विश्लेषण करने का प्रयास किया

---

१. द्र. चन्द्रानन्दवृत्ति, ग. ओ.सी.नं.१३६,बड़ौदा

है कि द्रव्य-गुणो आदि पदार्थों का ज्ञान मोक्षप्राप्ति का साधन नहीं है, अतः गौतम ने उनका विस्तृत निरूपण नहीं किया।[1]

१.४.८ शिवादित्यरचित सप्तपदार्थी

सप्तपदार्थी के रचयिता शिवादित्य का समय ९५०-१०५० ई. माना जाता है। वैशेषिकसम्मत छः पदार्थों के अतिरिक्त अभाव को सातवाँ पदार्थ निरूपित कर शिवादित्य ने वैशेषिकों के चिन्तन में एक क्रान्तिकारी परिवर्तन किया। पदार्थ-संख्या के संबन्ध में सूत्रकार कणाद और भाष्यकार प्रशस्तपाद के मत का अतिक्रमण करके शिवादित्य ने अपने मत की स्थापना की। वैशेषिक सूत्र में तीन और न्यायसूत्र में परिगणित पाँच हेत्वाभासों के स्थान पर शिवादित्य ने छः हेत्वाभास माने। प्रशस्तपाद ने दश दिशाओं का निर्देश किया, जबकि सप्तपदार्थी में दिशाओं की संख्या ग्यारह बताई गई है। इसी प्रकार कई अन्य सिद्धान्तों के प्रवर्तन में भी शिवादित्य ने अपने मौलिक विचारों का उद्भावन करके वैशेषिक के आचार्यों में अपना एक विशिष्ट स्थान बनाया है। तत्त्वचिन्तामणि के प्रत्यक्षखण्ड के निर्विकल्पक-प्रकरण में गंगेश ने शिवादित्य का उल्लेख किया और खण्डनखण्डखाद्य के प्रमाणलक्षण के विश्लेषण के अवसर पर शिवादित्य के लक्षणों की समीक्षा की। यह शिवादित्य के महत्त्व को प्रतिपादित करता है। आज भी वैशेषिक के जिन ग्रन्थों के पठन-पाठन का अत्यधिक प्रचलन है, उनमें सप्तपदार्थी प्रमुख हैं।

सप्तपदार्थी पर अनेक टीकाएँ लिखी गईं, जिनमें से कुछ इस प्रकार हैं[2]—

१. **जिनवर्धनी**— वाग्भटालंकार के व्याख्याता जिन राजसूरि के शिष्य अनादितीर्थापरनामा, जिनवर्धन सूरि (१४१८ ई.) ने इस टीका की रचना की।
२. **मितभाषिणी**—सप्तपदार्थी पर माधवसरस्वती (१५०० ई.) द्वारा रचित इस मितभाषिणी व्याख्या में वैशेषिक के मन्तव्यों का संक्षिप्तीकरण किया गया है।
३. **पदार्थचन्द्रिका**—शेष शाङ्‌र्गधर के आत्मज शेषानन्ताचार्य (१६०० ई.) द्वारा सप्तपदार्थी पर पदार्थचन्द्रिकानाम्नी एक टीका लिखी गई।
४. **शिशुबोधिनी**—भैरवेन्द्र नाम के किसी आचार्य ने सप्तपदार्थी पर शिशुबोधिनी नामक टीका लिखी।

१.४.९ वल्लभाचार्यरचित न्यायलीलावती

न्यायलीलावती वल्लभाचार्य (११७५ ई.) कृत एक स्वतन्त्र ग्रन्थ है। इसमें वैशेषिक

---

१. मोक्षे साक्षादनङ्गत्वादक्षपादैर्न लक्षितम्। ता. र.

२. **जिनवर्धनी**; लालभाई ग्रन्थ दलपत भाई ग्रन्थमाला सं.१ में प्रकाशित
मितभाषिणी; विजयनगर ग्रन्थमाला सं.६ में प्रकाशित
पदार्थचन्द्रिका; कलकत्ता से.सी.नं.८ में प्रकाशित
शिशुबोधिनी; क.सं.सी.सं.८ में प्रकाशित

के सिद्धान्तों का बड़ी प्रौढि के साथ निरूपण किया गया है। इसमें विभाग, वैधर्म्य, साधर्म्य और प्रक्रिया नामक चार परिच्छेद हैं, जिनको सत्ताईस प्रकरणों में विभक्त किया गया है। उद्देश, लक्षण और परीक्षा नामक तीन शास्त्रप्रवृत्तियों में से इसमें परीक्षा नामक प्रवृत्ति के विश्लेषण पर अधिक बल दिया गया है। प्रत्येक विषय पर विचार के अन्त में सम्बन्धित प्रकरण का सार पद्यबद्ध रूप में प्रस्तुत किया गया है।

विद्याभूषण प्रभृति विद्वानों का यह मत है कि न्यायलीलावतीकार वल्लभाचार्य और शुद्धाद्वैत मत के प्रवर्तक वल्लभाचार्य दो विभिन्न व्यक्ति थे। गंगेश की तत्त्वचिन्तामणि में हेतुद्वय का खण्डन किया गया है। अतः न्यायलीलावती और तत्त्वचिन्तामणि में पूर्वापरता दिखाई देती है। गंगेशोपाध्याय के पुत्र बर्धमानोपाध्याय ने न्यायलीलावती पर प्रकाश नाम की व्याख्या लिखी, अतः यह स्पष्ट है कि न्यायलीलावती का न्याय और वैशेषिक दोनों दर्शनों के पूर्वाचार्यों ने भी बड़ा महत्त्व माना है।

वल्लभाचार्य ने छः ही पदार्थ माने तथा अभाव, तमस्, ज्ञातता, सादृश्य आदि के पदार्थत्व का खण्डन किया। न्यायलीलावती में उदयनाचार्य, भासर्वज्ञ, श्रीधर तथा कुमारिल भट्ट आदि के मतों का खण्डन किया गया है। इस ग्रन्थ में आचार्य वाचस्पति मिश्र, धर्मकीर्ति, व्योमशिवाचार्य, चरकाचार्य आदि आचार्यों का तथा कर्नाटक, काश्मीर, वाराणसी आदि नगरों का भी उल्लेख है।

श्रीवल्लभ ने ईश्वरसिद्धि नामक एक अन्य ग्रन्थ की भी रचना की थी, किन्तु वह अब उपलब्ध नहीं है। वल्लभाचार्य ने उदयनाचार्य (१० शती) का उल्लेख किया और चित्सुखाचार्य (१२०० ई.) तथा वादीन्द्र १२२५ ई. ने वल्लभाचार्य का उल्लेख किया। अतः श्रीवल्लभाचार्य का समय बारहवीं शती का पूर्वार्द्ध सिद्ध होता है। न्यायलीलावती पर आचार्यों ने अनेक टीकाएँ लिखीं, उनमें से कुछ के नाम निम्नलिखित हैं—

१. न्यायलीलावतीप्रकाश – वर्धमान उपाध्याय
२. न्यायलीलावतीविवेक – पक्षधर मिश्र
३. न्यायलीलावतीकण्ठाभरण – शंकर मिश्र
४. न्यायलीलावतीवर्धमानेन्दु – वाचस्पति मिश्र द्वितीय
५. न्यायलीलावतीविभूति – रघुनाथ शिरोमणि
६. न्यायलीलावतीप्रकाश – रामकृष्ण भट्टाचार्य
७. न्यायलीलावतीरहस्यफक्किका – मथुरानाथ तर्कवागीश
८. न्यायलीलावतीदर्पण – वटेश्वरोपाध्याय

---

१. न्यायलीलावती की टीकाओं में से न्यायलीलावतीविवेक (पक्षधर मिश्र) और न्यायलीलावतीरहस्य (मथुरानाथ) अभी अमुद्रित हैं। इनकी पाण्डुलिपियाँ लन्दन पुस्तकालय में उपलब्ध हैं।

१.४.१० वादिवागीश्वरविरचित मानमनोहर

मानमनोहर के रचयिता वादिवागीश्वराचार्य का समय लगभग ११००-१२०० ई. माना जा सकता है। यह शाक्तवाममार्गी थे। इन्होंने न्यायलक्ष्मीविलास नामक एक अन्य ग्रन्थ भी लिखा था, जो कि अब उपलब्ध नहीं है। मानमनोहर नामक ग्रन्थ में व्योमशिवाचार्य, न्यायलीलावतीकार श्रीवल्लभाचार्य, न्यायकन्दलीकार श्रीधराचार्य, भासर्वज्ञ, आनन्दबोध आदि आचार्यों का उल्लेख है। जबकि चित्सुखाचार्य ने इनके मत का खण्डन किया है, अतः मानमनोहर के निर्माता वादिवागीश्वराचार्य चित्सुख (१२००-१३०० ई.) के पूर्ववर्ती सिद्ध होते हैं। इस ग्रन्थ का प्रकाशन षड्दर्शन-ग्रन्थमाला वाराणसी से हुआ।

इस ग्रन्थ में निम्नलिखित दस प्रकरण हैं— सिद्धि, द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य, विशेष, समवाय, अभाव, पदार्थान्तरनिरास तथा मोक्ष। इसमें बौद्धमत का खण्डन करते हुए अनुमानप्रधान युक्तियों से ईश्वर, अवयवी और परमाणु की सिद्धि की गई है। इसमें आत्मनिरूपण के संदर्भ में आत्मा के ज्ञानाश्रयत्व का प्रतिपादन और अद्वैतमतसिद्ध ज्ञानात्मैकत्ववाद तथा अखण्डत्ववाद का खण्डन किया गया है।

मानमनोहर में दो ही प्रमाण स्वीकार किये गये हैं और वेद को पौरुषेय बताया गया है। वादिवागीश्वर ने माता-पिता के ब्राह्मणत्व को पुत्र के ब्राह्मणत्व का नियामक माना है। मानमनोहर में अप्रमा के दो भेद बताये गये हैं—(क) निश्चयात्मक और (ख) अनिश्चयात्मक, तथा संशय आदि का इन्हीं में अन्तर्भाव बताया गया है। वादिवागीश्वराचार्य ने सभी पदार्थों की सिद्धि अनुमान से की है। इनकी अनुमान-प्रवणता का इनके उत्तरवर्ती अद्वैती आचार्य आनन्दानुभव ने पदार्थतत्त्वनिर्णय तथा न्यायरत्नदीपावली में एवं चित्सुखाचार्य ने तत्त्वप्रदीपिका में उपहासपूर्वक खण्डन किया है।

मानमनोहर में शक्ति, सादृश्य, प्रधान और तमस् के पदार्थत्व का खण्डन किया गया है। 'नीलं तमः' जैसे अनुभव को भ्रम की संज्ञा देते हुए वादिवागीश्वर कहते हैं कि यह उपचार मात्र है।

१.४.११ वादीन्द्रभट्ट (शंकरकिंकर) विरचित कणादसूत्रनिबन्धवृत्ति

न्यायसार के व्याख्याकार राघव भट्ट के गुरु, श्रीसिंहराज सभा के धर्माध्यक्ष, महाविद्याविडम्बन के रचयिता, योगेश्वर के शिष्य, तथा वादीन्द्रभट्ट उपनाम से विख्यात शंकरकिंकर नामक आचार्य ने वैशेषिक सूत्र पर व्याख्या लिखी थी,[1] जिसका नाम कणादसूत्र-निबन्धवृत्ति था। इनका समय १३वीं शती के आसपास माना जाता है।

---

१. क. कणादसूत्रनिबन्धवृत्ति की अपूर्ण प्रतियाँ मद्रास तथा बड़ौदा पुस्तकालयों में उपलब्ध हैं।
ख. J.O.I. Baroda, VoleX, No-1, PP. 22-31

१.४.१२ अज्ञातकर्तृक मिथिलावृत्ति

वैशेषिक सूत्र पर अनेक वृत्तिग्रन्थ उपलब्ध होते हैं। मिथिला विद्यापीठ ग्रन्थमाला (सं. ५) में नवम अध्याय के पहले आह्निक तक किसी अज्ञात व्यक्ति द्वारा लिखित एक वृत्ति उपलब्ध होती है। इसमें केवल ३३३ सूत्र हैं, अतः यह अपूर्ण ही कही जा सकती है।

यह मिथिलावृत्तिकार उपस्कारकर्त्ता शंकर मिश्र से प्राचीन प्रतीत होते हैं, क्योंकि इस वृत्ति में प्रशस्तपाद, उदयनाचार्य, भासर्वज्ञ, मानमनोहरकार वादिवागीश्वर का नामग्रहण-पूर्वक उल्लेख मिलता है। यह वृत्ति शंकरकिंकराभिधान वादीन्द्रभट्टकृत कणादसूत्रनिबन्ध के साथ विषय और भाषा की दृष्टि से साम्य रखती है। अतः ऐसा प्रतीत होता है कि यह वृत्ति वादीन्द्ररचित व्याख्याग्रन्थ का सार है। वादिवागीश्वर का समय आठवीं से बारहवीं शती के बीच माना जाता है।[1] किन्तु कतिपय विद्वानों का यह मत है कि यह वृत्ति चन्द्रानन्दवृत्ति तथा उपस्कार से पूर्व की है। किसी निश्चित लेखक के नाम के अभाव में ग्रन्थमाला के आधार पर इसको मिथिलावृत्ति कहा जाता है। यह ज्ञातव्य है कि एक अन्य वृत्ति वल्लाल सेन (११५८-११७८ ई.) के समय में लिखी गई थी। इसमें भी अन्तिम अध्याय का आह्निकों में विभाजन नहीं है।

१.४.१३ शंकरमिश्ररचित उपस्कारवृत्ति

भवनाथ मिश्र और भवानी के पुत्र, श्रीनाथ के भ्रातृव्य, रघुदेवोपाध्याय के शिष्य, शंकरमिश्र (१४००-१५०० ई.) द्वारा रचित उपस्कार नामक वृत्ति काशी संस्कृत ग्रन्थमाला में प्रकाशित हुई, इसमें प्रशस्तदेव, धर्मकीर्ति, दिङ्नाग, उद्योतकर, उदयन, वल्लभाचार्य आदि का निर्देश उपलब्ध होता है। उपस्कार ही वैशेषिक सूत्रों के अध्ययन का प्रमुख आधार है। प्रो. एच. उई का मत है कि यह व्याख्या प्रशस्तपादभाष्य से प्रभावित प्रतीत होती है और कहीं-कहीं यह सूत्र के अभिप्राय से दूर हो गई है। इसमें सूत्रसंख्या ३७० है। उपस्कार में कहीं-कहीं नव्यन्याय की शैली में सूत्रों के अर्थ को स्पष्ट किया गया है। शंकर मिश्र ने वेदान्त पर भी ग्रन्थ लिखे हैं। उपस्कार पर विवृतिनाम्नी एक व्याख्या गौडदेशीय जयनारायण तर्कपञ्चानन ने १८६७ ई. में लिखी।[2]

१.४.१४ पद्मनाभविरचित कणादरहस्यवृत्ति

बलभद्र और विजयश्री के पुत्र, न्यायबोधिनीकार गोवर्धन मिश्र के ज्येष्ठ भ्राता, पद्मनाभ मिश्र (१६०० ई.) द्वारा इस वृत्ति की रचना की गई। किन्तु यह अभी तक अमुद्रित है।[3]

---

१. आड्यार; ब्रह्मविद्यापत्रिका, खण्ड-६, पृ. ३५-४०

२. उपस्कार पर विवृतिनाम्नी टीका; बिबलियोथिका इन्डिका ग्रन्थमाला, बी. १३४ में प्रकाशित है।

३. कणादरहस्याख्यावृत्ति की पाण्डुलिपि तञ्जाउर पुस्तकालय में उपलब्ध है।

१.४.१५ गंगाधरसूरिविरचित सिद्धान्तचन्द्रिकावृत्ति

वाधूलगोत्रोत्पन्न, देवसिंहमखि के पुत्र, विश्वरूपयति के शिष्य, भास्करराय के गुरु तथा तञ्जाउर-अधीश शाहजीनृपति के समकालीन, गंगाधर वाजपेयी नाम से प्रसिद्ध, गंगाधरसूरि (१६५० ई.) द्वारा सिद्धान्तचन्द्रिका नामक वृत्ति की रचना की गई।[1] इसकी एक व्याख्या प्रसादाख्या भी मूलकार के द्वारा रचित है।[2]

१.४.१६ नागोजीभट्टविरचित पदार्थदीपिकावृत्ति

शिवभट्ट तथा सतीदेवी के पुत्र, महाराष्ट्र में उत्पन्न, शृंगिवेरपुराधीश रामवर्मा द्वारा पोषित, भट्टोजिदीक्षित के पुत्र, हरिदीक्षित के शिष्य, गंगाराम वैद्यनाथ पायगुण्डे बाब शर्मा के गुरु, बालशर्मा के पिता, परिभाषेन्दुशेखर आदि के रचयिता, वैयाकरण नागोजी भट्ट (१६७०-१७५० ई.) द्वारा पदार्थदीपिकाख्या वैशेषिक सूत्रवृत्ति की रचना की गई थी, ऐसा उल्लेख सेन्ट्रल प्राविन्स बरार की पुस्तकसूची में उपलब्ध होता है।

१.४.१६ कतिपय अन्य वृत्तियाँ

वैशेषिक दर्शन पर कुछ अन्य आधुनिक वृत्तियाँ भी हैं। तद्यथा—

(क) देवदत्त शर्मा (१८६८ ई.) द्वारा रचित भाष्याख्या वृत्ति (मुरादाबाद से मुद्रित)

(ख) चन्द्रकान्त तर्कालंकार (१८८७ ई.) द्वारा रचित तत्त्वावलीवृत्ति (चौ. से. मी. ४८ में मुद्रित)

(ग) पञ्चानन तर्कभट्टाचार्य (१४०६ ई.) द्वारा रचित परीक्षावृत्ति (कलकत्ता से मुद्रित)

(घ) उत्तमूर वीरराघवाचार्य स्वामी (१६५० ई.) द्वारा रचित रसायनाख्यावृत्ति (मद्रास से मुद्रित)

(ङ) चयनी उपनामक (वीरभद्र वाजपेयी के पुत्र) द्वारा रचित नयभूषणाख्यावृत्ति (अपूर्ण तथा अमुद्रित, मद्रास तथा अड्यार पुस्तकालय में उपलब्ध है)

(च) गंगाधर कविरत्न द्वारा संपादित भारद्वाजवृत्ति (त्रुटिपूर्ण, कलकत्ता से प्रकाशित)

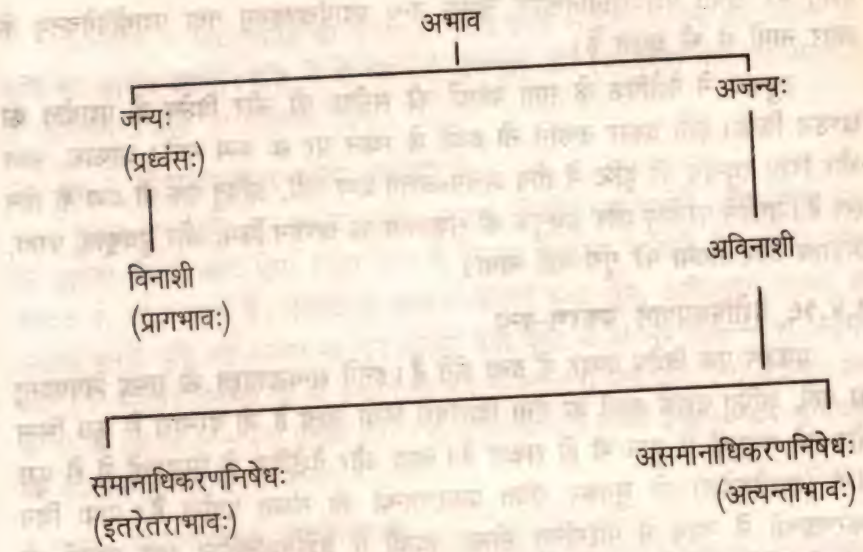
(छ) काशीनाथ शर्मा द्वारा वेदभास्करभाष्यामिधा वृत्ति (होशियारपुर से मुद्रित)

१.४.१७ सर्वदेवविरचित प्रमाणमञ्जरी

इस ग्रन्थ में द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य, विशेष, समवाय और अभाव का सात प्रकरणों में विश्लेषण किया गया है। इस वैशेषिक ग्रन्थ में भाव और अभाव भेद से पदार्थों का विभाग किया गया है। इसमें छः हेत्वाभास और दो प्रमाण स्वीकार किए गए हैं। अभाव के प्रकारों के निरूपण में इसमें निम्नलिखित रूप से एक नई पद्धति अपनाई गई है—

---

१. सिद्धान्तचन्द्रिकावृत्ति तिरुवनन्तपुरम् पुस्तकमाला टी-एस-एस-२५ में मुद्रित है।

२. प्रसादाख्या व्याख्या की पाण्डुलिपि आड्यार पुस्तकालय तथा मद्रास राजकीय पुस्तकालय में उपलब्ध है।

इसके रचयिता सर्वदेव का समय पन्द्रहवीं शती से पूर्व माना जाता है। प्रमाणमञ्जरी पर अद्वयारण्य, वामनभट्ट और बलभद्र द्वारा टीकाओं की रचना की गई है। ये टीकाएँ राजस्थान पुरातन ग्रन्थमाला में प्रकाशित हुई हैं।

१.४.१८ रघुनाथ शिरोमणिरचित पदार्थतत्त्वनिरूपणम् (पदार्थखण्डनम्)

रघुनाथ शिरोमणि का जन्म सिलहर (आसाम) में हुआ था। विद्याभूषण के अनुसार इनका समय १४७७-१५५७ ई. है। इनके पूर्वज मिथिला से आसाम में गये थे। इनके पिता का नाम गोविन्द चक्रवर्ती और माता का नाम सीता देवी था। गोविन्द चक्रवर्ती की अल्पायु में ही मृत्यु हो जाने के कारण इनकी माता ने बड़े कष्ट के साथ इनका पालन किया। यात्रियों के एक दल के साथ वह गंगास्नान करने के लिए नवद्वीप पहुँची। संयोगवश उसने वासुदेव सार्वभौम के घर पर आश्रय प्राप्त किया। बासुदेव से ही रघुनाथ को विद्या प्राप्त हुई। बाद में रघुनाथ ने मिथिला पहुँच कर पक्षधर मिश्र से न्याय का अध्ययन किया। रघुनाथ ने अनेक ग्रन्थों की रचना की—

१. उदयन के आत्मतत्त्वविवेक और न्यायकुसुमाञ्जलि पर टीका – दीधिति
२. श्रीहर्ष के खण्डनखण्डखाद्य पर – दीधिति
३. वल्लभ की न्यायलीलावती पर – दीधिति
४. गंगेश की तत्त्वचिन्तामणि पर – दीधिति
५. वर्धमान के किरणावलीप्रकाश पर

रघुनाथ सभी विद्यास्थानों में दक्ष थे। उन्होंने अपनी शास्त्रार्थधौरेयता के संबन्ध में जो कथन किये, वे आज भी विद्वद्वर्ग में चर्चा के विषय बने रहते हैं। रघुनाथ द्वारा वैशेषिक

दर्शन पर रचित पदार्थतत्त्वनिरूपण नामक ग्रन्थ पदार्थखण्डनम् तथा पदार्थविवेचनम् के अपर नामों से भी ख्यात है।

रघुनाथ ने वैशेषिक के सात पदार्थों की समीक्षा की और विशेष के पदार्थत्व का खण्डन किया। इसी प्रकार उन्होंने नौ द्रव्यों के स्थान पर छः द्रव्य माने। आकाश, काल और दिशा रघुनाथ की दृष्टि में तीन अलग-अलग द्रव्य नहीं, अपितु एक ही द्रव्य के तीन रूप हैं। उन्होंने परमाणु और द्व्यणुक की संकल्पना का खण्डन किया और पृथक्त्व, परत्व, अपरत्व और संख्या को गुण नहीं माना।

१.४.१६ वैशेषिकप्रधान प्रकरण-ग्रन्थ

प्रकरण एक विशेष प्रकार के ग्रन्थ होते हैं। इनमें सम्बद्धशास्त्र की समग्र विषयवस्तु का नहीं, अपितु उसके अंशों का ऐसा विश्लेषण किया जाता है जो परम्परा से कुछ भिन्न और नये मन्तव्यों से युक्त भी हो सकता है। न्याय और वैशेषिक के सिद्धान्तों में से कुछ अंशों (शास्त्रैकदेश) को चुनकर रचित प्रकरणग्रन्थों की संख्या पर्याप्त है। प्रायः जिन प्रकरणग्रन्थों में न्याय में परिगणित सोलह पदार्थों में वैशेषिकनिर्दिष्ट सात पदार्थों का अन्तर्भाव किया गया है, वे न्यायप्रधान प्रकरणग्रन्थ हैं— जैसे भासर्वज्ञ (१००० ई.) का न्यायसार, वरदराज (१२ वीं शती) की तार्किकरक्षा और केशव मिश्र १३वीं शती की तर्कभाषा, और जिन ग्रन्थों में वैशेषिक के सात पदार्थों में न्याय के सोलह पदार्थों का अन्तर्भाव किया गया है, वे वैशेषिकप्रधान प्रकरण-ग्रन्थ हैं— जैसे अन्नंभट्ट का तर्कसंग्रह, विश्वनाथ पञ्चानन का भाषापरिच्छेद और लौगाक्षिभास्कर की तर्ककौमुदी। यहाँ हम इन्हीं ग्रन्थकारों और ग्रन्थों का संक्षेप में उल्लेख कर रहे हैं—

यो तो उदयनाचार्य की लक्षणावली और शिवादित्य की सप्तपदार्थी भी प्रकरण-ग्रन्थ ही है। किन्तु उनका उल्लेख प्रकीर्ण ग्रन्थों में पहले कर दिया गया है।

१.४.१६.१ अन्नंभट्टविरचित तर्कसंग्रह

अन्नंभट्ट आन्ध्रप्रदेश के चित्तूर जिले के रहने वाले थे। उन्होंने न्याय और वैशेषिक के पदार्थों का एक साथ विश्लेषण किया और न्याय के सोलह पदार्थों का वैशेषिक के सात पदार्थों में अन्तर्भाव दिखाया। इन्होंने गुण के अन्तर्गत बुद्धि और बुद्धि के अन्तर्गत प्रमाणों का विवेचन किया है। अन्नंभट्ट ने अपने इस ग्रन्थ पर तर्कसंग्रहदीपिकानाम्नी एक स्वोपज्ञ टीका भी लिखी। इस ग्रन्थ पर लगभग पैंतीस टीकाएँ उपलब्ध हैं। अन्नंभट्ट का समय सत्रहवीं शती माना जाता है।

१.४.१६.२ विश्वनाथपञ्चानन-विरचित भाषापरिच्छेद

विश्वनाथ पञ्चानन का जन्म १७वीं शती में नवद्वीप बंगाल में हुआ था। इनके पिता का नाम विद्यानिवास था। यह रघुनाथ शिरोमणि की शिष्य-परम्परा में गिने जाते हैं। इनके द्वारा रचित भाषापरिच्छेद नामक ग्रन्थ कारिकावली अपर नाम से भी विख्यात है। इन्होंने भाषापरिच्छेद पर एक स्वोपज्ञ टीका लिखी, जिसका नाम न्यायसिद्धान्तमुक्तावली है।

विश्वनाथ ने सात पदार्थों का परिगणन करके उनमें से द्रव्य के एक भेद आत्मा को बुद्धि का आश्रय बताया। बुद्धि के दो भेद-(१) अनुभूति और (२) स्मृति माने एवं अनुभूति के अन्तर्गत प्रमाणों का निरूपण किया।

१.४.१६.३ लौगाक्षिभास्कर-रचित तर्ककौमुदी

इनका वास्तविक नाम भास्कर और उपनाम लोगाक्षि था। इन्होंने मणिकर्णिका घाट का उल्लेख किया, अतः ऐसा प्रतीत होता है कि यह बनारस में रहते थे। इनका समय १७०० ई. माना जाता है। तर्ककौमुदी ग्रन्थ में इन्होंने द्रव्य, गुण, आदि सात पदार्थों का उल्लेख करके बुद्धि को आत्मा का गुण बताया तथा बुद्धि के दो भेद माने—(१) अनुभव और (२) स्मृति। अनुभव के भी इन्होंने दो भेद माने—(१) प्रमा और (२) अप्रमा। प्रमा के भी दो भेद किये— (१) प्रत्यक्ष और (२) अनुमान। इस प्रकार इन्होंने न्याय के पदार्थों का वैशेषिक के पदार्थों में अन्तर्भाव बताया है।

१.४.२० वेणीदत्तरचित पदार्थमण्डनम्

रघुनाथ शिरोमणि के ग्रन्थ पदार्थखण्डनम् (पदार्थनिरूपणम्) में उल्लिखित सूत्रविरोधी मन्तव्यों में से अनेक मन्तव्यों का खण्डन करते हुए वैशेषिक पदार्थो की मान्यताओं में कतिपय नवीन मन्तव्यों को जोड़ते हुए वेणीदत्त (अठारहवीं शतीं) ने 'पदार्थमण्डनम्' नामक ग्रन्थ की रचना की। इस ग्रन्थ में उन्होंने पदार्थों का जो विश्लेषण किया, उसमें खण्डन-मण्डन ही नहीं, अपितु कई नये तथ्य और मन्तव्य भी प्रस्तुत किये हैं।

वेणीदत्त सात नहीं, अपितु द्रव्य, गुण, कर्म, धर्म, और अभाव इन पाँच पदार्थों को मानते हैं। वह गुणों की संख्या भी चौबीस नहीं अपितु उन्नीस मानने के पक्ष में हैं।

इनके ग्रन्थ के नाम से प्रतीत तो ऐसा होता है कि वेणीदत्त ने रघुनाथ शिरोमणि के मत का प्रत्याख्यान करने के लिए ग्रन्थ लिखा होगा, पर विशेष को पदार्थ न मानकर इन्होंने रघुनाथ के मत से अपनी सहमति भी प्रकट की है। उन्होंने यह कहा कि वह रघुनाथ के श्रुतिसूत्रविरुद्ध विचारों का खण्डन करते हैं।

अतः सभी बातों में उनकी रघुनाथ से असहमति नहीं है। यह ग्रन्थ अठारहवीं शती में लिखा गया था। अतः यह आधुनिक चिन्तन की दृष्टि से भी ध्यान देने योग्य है।

१.५ प्रथमाध्याय का सार व समाहार

वैशेषिक दर्शन के प्रवर्तक महर्षि कणाद द्वारा वर्तमान वैशेषिक सूत्र के संग्रथन का समय भले ही ६०० ई. पू. के आसपास माना जाता हो, किन्तु वैशेषिक शास्त्र की परम्परा अति प्राचीन है। वैशेषिक साहित्य का ज्ञात इतिहास ६०० ई. पूर्व से अठारहवीं शती तक व्यापृत रहा है। इस लम्बी कालावधि में अनेक भाष्यकारों, टीकाकारों, वृत्तिकारों, और प्रकीर्ण ग्रन्थकारों ने वैशेषिक के चिन्तन को आगे बढ़ाया। न्यायवैशेषिक के अनेक आचार्यों ने दोनों दर्शनों को समन्वित रूप से प्रस्तुत करने का भी प्रयास किया। वस्तुतः न्याय के

अधिकतर आचार्यों का कहीं न कहीं वैशेषिक का संस्पर्श किये बिना काम नहीं चला, अतः वैसे तो वैशेषिक वाङ्मय में अनेक नैयायिकों और न्याय के ग्रन्थों का भी उल्लेख किया जाना अपेक्षित है, फिर भी यहाँ हमने केवल उन्हीं नैयायिकों और न्यायग्रन्थों का उल्लेख किया, जो वैशेषिक के चिन्तन से साक्षात् सम्बद्ध हैं। वैशेषिक के भी सभी आचार्यों और ग्रन्थों का समावेश करना इस लघु आलेख में सम्भव नहीं हो पाया। अतः वैशेषिक के ग्रन्थों और ग्रन्थकारों का यह एक संक्षिप्त और सरसरा विवरण है। आगे के अध्यायों में हम वैशेषिक की संकल्पनाओं पर विचार करेंगे।

द्वितीय प्रकरण

वैशेषिक दर्शन की तत्त्व-मीमांसा

महर्षि कणाद ने वैशेषिकसूत्र में द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य, विशेष और समवाय नामक छः पदार्थों का निर्देश किया और प्रशस्तपाद प्रभृति भाष्यकारों ने प्रायः कणाद के मन्तव्य का अनुसरण करते हुए पदार्थों का विश्लेषण किया। शिवादित्य (१०वीं शती) से पूर्ववर्ती आचार्य चन्द्रमति के अतिरिक्त प्रायः अन्य सभी प्रख्यात व्याख्याकारों ने पदार्थों की संख्या छः ही मानी, किन्तु शिवादित्य ने सप्तपदार्थी में कणादोक्त छः पदार्थों में अभाव को भी जोड़ कर सप्तपदार्थवाद का प्रवर्तन करते हुए वैशेषिक चिन्तन में एक क्रान्तिकारी परिवर्तन कर दिया। यद्यपि चन्द्रमति (६ठी शती) ने दशपदार्थी (दशपदार्थशास्त्र) में कणादसम्मत छः पदार्थो में शक्ति, अशक्ति, सामान्य-विशेष और अभाव को जोड़कर दश पदार्थों का उल्लेख किया था, किन्तु चीनी अनुवाद के रूप में उपलब्ध इस ग्रन्थ का और इसमें प्रवर्तित दशपदार्थवाद का वैशेषिक के चिन्तन पर कोई विशेष प्रभाव नहीं पड़ा। हाँ, ऐसा प्रतीत होता है कि अभाव के पदार्थत्व पर चन्द्रमति के समय से लेकर शिवादित्य के समय तक जो चर्चा हुई, उसको मान्यता देते हुए ही शिवादित्य ने अभाव का पदार्थत्व तो प्रतिष्ठापित कर ही दिया। कुछ विद्वानों का यह भी मत है कि कणाद ने आरम्भ में मूलतः द्रव्य, गुण और कर्म ये तीन ही पदार्थ माने थे। शेष तीन का प्रवर्तन बाद में हुआ। अधिकतर यही मत प्रचलित है, फिर भी संक्षेपतः छः पदार्थों का परिगणन कणाद ने ही कर दिया था। विभिन्न विद्वानों द्वारा किये गये अनुसन्धानों द्वारा जो तथ्य सामने आये हैं, उनके अनुसार वैशेषिक तत्त्व-मीमांसा में प्रमुख रूप से चार मत प्रचलित हुए, जिन्हें (१) त्रिपदार्थवाद, (२) षट्पदार्थवाद, (३) दशपदार्थवाद तथा (४) सप्तपदार्थवाद कहा जा सकता है।

न्याय और वैशेषिक समानतन्त्र माने जाते हैं। वैशेषिकसूत्र और न्यायसूत्र की रचना से पूर्व संभवतः आन्वीक्षिकी के अन्तर्गत इन दोनों शास्त्रों का समावेश होता रहा, किन्तु कालान्तर में न्यायशास्त्र में प्रमाणों के विवेचन को और वैशेषिक शास्त्र में प्रमेयों के विश्लेषण को प्रमुखता दी गई जिससे कि दोनों का विकास पृथक्-पृथक् रूप में हुआ। बाद के कतिपय प्रकरणग्रन्थों में फिर इन दोनों शास्त्रों का समन्वय करने का प्रयास किया गया, पर वस्तुतः ऐसे उत्तरकालीन ग्रन्थों में भी कुछ न्यायप्रधान हैं और कुछ वैशेषिकप्रधान। न्याय के आचार्यों ने गौतमप्रवर्तित सोलह पदार्थों में वैशेषिकसम्मत सात पदार्थों का, तथा वैशेषिक के व्याख्याकारों ने वैशेषिकसम्मत सात पदार्थों में न्यायसम्मत सोलह पदार्थों का अन्तर्भाव करते हुए इन दोनों दर्शनों में समन्वय करने का प्रयत्न किया, किन्तु इससे इन दोनों दर्शनों

की अपनी-अपनी विशिष्टता पर कोई विपरीत प्रभाव नहीं पड़ा और दोनों शास्त्रों का पृथक्-पृथक् प्राधान्य आज भी बना हुआ है।

२.१.१ पदार्थ की परिभाषा

वैशेषिक दर्शन में तत्त्व शब्द के स्थान पर पदार्थ शब्द को प्रयुक्त किया गया है। पदार्थ शब्द का व्युत्पत्तिमूलक (पदानाम् अर्थः अभिधेयः पदार्थः) आशय यह है कि कोई भी ऐसी वस्तु, जिसको कोई नाम दिया जा सके अर्थात् जो शब्द से संकेतित की जा सके और इन्द्रिय-ग्राह्य हो वह अर्थ कहलाती है (ऋच्छन्तीन्द्रियाणि यं सोऽर्थः)। कतिपय विद्वानों के अनुसार जिस प्रकार हाथी के पद (चरण-चिह्न) को देखकर हाथी का ज्ञान किया जा सकता है, उसी प्रकार पद (शब्द) से अर्थ का ज्ञान होता है। वैशेषिकसूत्र में पदार्थ का लक्षण उपलब्ध नहीं होता। पदार्थ शब्द का प्रयोग भी सूत्रकार ने केवल एक बार किया है।[1] प्रशस्तपाद (चतुर्थ शती) के अनुसार पदार्थ वह है, जिसमें अस्तित्व, अभिधेयत्व और ज्ञेयत्व हो।[2] ये तीनों ही लक्षण-साधर्म्य के आधायक हैं, अर्थात् पदार्थों के ये तीन समान धर्म हैं। प्रशस्तपाद का यह भी कहना है कि नित्य द्रव्यों के अतिरिक्त अन्य सभी पदार्थ किसी पर आश्रित रहते हैं। आश्रित का अर्थ है परतन्त्र रूप से रहना, न कि समवाय सम्बन्ध से। प्रशस्तपाद द्वारा प्रयुक्त अस्तित्व, अभिधेयत्व और ज्ञेयत्व इन तीन शब्दों का विश्लेषण उत्तरवर्ती आचार्यों ने अपनी-अपनी दृष्टि से किया। उनमें से कतिपय आचार्यों के निम्नलिखित कथन ध्यान देने योग्य हैं —

(क) अस्तित्व

श्रीधर (१०वीं शती) का यह कथन है कि किसी वस्तु का जो स्वरूप है, वही उसका अस्तित्व है।[3] जबकि व्योमशिवाचार्य (६वीं शती) के विचार में 'अस्ति' या 'सत्' इस प्रकार का ज्ञान ही अस्तित्व कहलाता है। न्यायलीलावतीकार वल्लभाचार्य (१२वीं शती) सत्तासंबन्धबुद्धि को ही अस्तित्व कहते हैं। जगदीश तर्कालंकार (१६वीं शती) ने सूक्ति नामक टीका में भावत्वविशिष्ट स्वरूपसत्त्व को ही 'अस्तित्व' कहा है।

सामान्यतया अस्तित्व और सत्ता को पर्यायवाची माना जा सकता है, किन्तु वैशेषिक दर्शन के अनुसार इनमें भेद है। अस्तित्व सत्ता की अपेक्षा अधिक व्यापक है, क्योंकि सत्ता में भी अस्तित्व है। अस्तित्व किसी वस्तु का अपना स्वरूप है, यह सत्ता (सामान्य) की तरह समवाय सम्बन्ध से वस्तु में नहीं रहता। वह तो वस्तु का अपना ही विशेष रूप है। वैशेषिकों के अनुसार सत्ता केवल द्रव्य, गुण और कर्म इन तीन में ही समवाय सम्बन्ध से रहती है। इन तीन में रहने के कारण उसको सामान्य कहा जाता है, न कि अधिक व्यापकता

---

१. वै.सू. १.१.४

२. षण्णामपि पदार्थानां साधर्म्यम् अस्तित्व-अभिधेयत्व-ज्ञेयत्वानि। आश्रितत्वं चान्यत्र नित्यद्रव्येभ्य। —प्रशस्तपादभाष्यम्।

३. यस्य वस्तुनो यत् स्वरूपं तदेव तस्यास्तित्वम्। —न्या.क. पृ.४१

के कारण। **इस प्रकार सत्ता 'सामान्य' का और 'अस्तित्व' स्वरूप-विशेष का द्योतक है। अस्तित्व व्यापक है और सत्ता व्याप्य।**

(ख) अभिधेयत्व

अभिधान का आशय है—नाम या शब्द। शब्दों से जिसका उल्लेख हो सके, वह अभिधेय है। उदयनाचार्य ने अभिधेय को ही पदार्थ माना है।[1] अन्नंभट्ट भी प्रमुखतया अभिधेयत्व को ही पदार्थों का सामान्य लक्षण मानते हैं।[2] संसार में जो भी वस्तु है, उसका कोई नाम है। अतः वह अभिधेय है। जो अभिधेय है, वह प्रमेय है और जो प्रमेय है, वह पदार्थ है। कोई भी अर्थ (वस्तु) जो संज्ञा से संज्ञित हो, पदार्थ कहलाता है।

(ग) ज्ञेयत्व

शिवादित्य के अनुसार पदार्थ वे हैं, जो प्रमिति के विषय हों।[3] पदार्थ अज्ञेय नहीं, अपितु ज्ञेय हैं। विश्व के सभी पदार्थ घट-पट आदि, जिनका अस्तित्व है, वे ज्ञेय अर्थात् ज्ञानयोग्य भी हैं। अज्ञेय विषय की सत्ता को स्वीकार नहीं किया जा सकता। जिसका अस्तित्व है वह सत् है, जो सत् है वह ज्ञेय है, और जो ज्ञेय है वह अभिधेय है।

वस्तुतः अस्तित्व, अभिधेयत्व और ज्ञेयत्व में से किसी एक लक्षण से भी पदार्थ की परिभाषा की जा सकती है, क्योंकि अस्ति या सत् शब्द द्वारा उल्लिखित भाव पदार्थों के संदर्भ में अभिधेयत्व और ज्ञेयत्व कोई भिन्न संकल्पनाएँ नहीं हैं। वस्तुतः अस्तित्व, अभिधेयत्व और ज्ञेयत्व ये भाव पदार्थों के समान धर्म है। ऐसा प्रतीत होता है कि पदार्थ की परिभाषा में 'अस्तित्व' शब्द के समावेश से यह संकेतित किया गया है कि वस्तु वैसी है, जैसा उसका स्वरूप है, न कि वैसी, जैसी हम उसे कल्पित करते हैं। इससे विज्ञानवाद का निरसन होता है और शून्यवाद का भी प्रत्याख्यान हो जाता है। ज्ञेयत्व से संशयवाद और अज्ञेयवाद तथा अभिधेयत्व से यह बताया गया है कि वस्तुज्ञान की अभिव्यक्ति आवश्यक है। प्रतीत होता है कि प्रशस्तपाद भी इस बात से परिचित थे कि इन तीनों लक्षणों में से किसी एक से भी पदार्थ को परिभाषित किया जा सकता है, किन्तु उन्होंने अपने पूर्ववर्ती या समसामयिक आचार्यों की विभिन्न शंकाओं के समाधान के लिए तीनों को एक साथ रखकर यह प्रतिपादित किया कि— (१) पदार्थ सत् है, (२) पदार्थ अभिधेय है और (३) पदार्थ ज्ञेय है। फिर भी परवर्ती कई ग्रन्थकारों ने इनमें से किसी एक को भी पदार्थ का समग्र लक्षण मानकर काम चला लिया। उदयनाचार्य और अन्नंभट्ट ने अभिधेयत्व को और शिवादित्य ने ज्ञेयत्व और प्रमेयत्व को प्रमुखता दी। 'अस्तित्व' को छोड़ने का कारण संभवतः यह था कि इनके समय तक अभाव की सप्तम पदार्थ के रूप में प्रतिष्ठा हो रही थी या हो चुकी थी।

---

१. अभिधेयत्वम् अभिधानयोग्यता। शब्देन संकेतलक्षणः सम्बन्धः कि.; अभिधेयः पदार्थः, ल.व.पृ.

२. अभिधेयत्वं पदार्थसामान्यलक्षणम्, त.दी. पृ.२

३. प्रमितिविषयाः पदार्थाः, स.प.

यद्यपि वस्तुओं के धर्म उनसे पृथक् नहीं होते, फिर भी धर्म और धर्मी के भेद से उनमें पार्थक्य माना जाता है। द्रव्यादि छः पदार्थों में अस्तित्व, अभिधेयत्व और ज्ञेयत्व ये तीन समान धर्म हैं। किन्तु श्रीधर का इस संदर्भ में यह कथन है कि ये तीनों अवस्था-भेद से पृथक् हैं, मूलतः तो वे वस्तु के स्वरूप के ही द्योतक हैं।[1] वस्तुतः ये तीनों शब्द एक ही वस्तु के तीन पक्षों का आख्यान करते हैं। यह ज्ञातव्य है कि अस्तित्व और अभाव की संकल्पनाओं में पारस्परिक विरोध का प्रत्याख्यान करते हुए श्रीधर ने यह बताया कि सत्ता केवल द्रव्य, गुण और कर्म में रहती है, जबकि अस्तित्व अन्य सभी पदार्थों में, और यहाँ तक कि अभाव में भी रहता है। विश्वनाथ पञ्चानन ने भी अस्तित्व को अभावसहित सातों पदार्थों का साधर्म्य माना। अतः सत्ता और अस्तित्व दो भिन्न-भिन्न संकल्पनाएँ हैं।[2] यद्यपि श्रीधर द्वारा निरूपित 'अस्तित्व' के अर्थ को ग्रहण करने पर अभाव के पदार्थत्व का समाधान हो सकता है। पर शंकर मिश्र ने इस समस्या का समाधान यह कहकर किया कि ज्ञेयत्व और अभिधेयत्व तो छः पदार्थों के उपलक्षण मात्र हैं, वस्तुतः उनमें सातों पदार्थों का साधर्म्य है। इतने सारे आख्यान-प्रत्याख्यानों के रहते हुए भी पदार्थ के लक्षण में 'अस्तित्व' की संघटकता अभाव के परिप्रेक्ष्य में अभी भी विवादास्पद बनी हुई है। फिर भी संक्षेप में यह कहा जा सकता है कि प्रशस्तपाद के अनुसार जो सत्, अभिधेय और ज्ञेय है, उसी को पदार्थ कहा जा सकता है।

२.१.२ पदार्थ-संख्या

जैसा कि पहले ही कहा जा चुका है, वैशेषिक में पदार्थों की संख्या के संदर्भ में प्रमुख रूप से चार सोपान या चार मत उपलब्ध होते हैं। यहाँ उनका संक्षिप्त विवरण दिया जा रहा है।

२.१.२.१ त्रिपदार्थवाद

अनेक विद्वानों का यह मत है कि वैशेषिकसूत्र में कणाद ने पहले द्रव्य, गुण और कर्म इन तीन ही पदार्थों का परिगणन किया था। इस बात का आधार यह है कि वैशेषिक सूत्र के प्रथम अध्याय के प्रथम आह्निक में केवल इन्हीं तीनों का निरूपण है और आठवें अध्याय के द्वितीय आह्निक में इन्हीं तीन को अर्थ-संज्ञा से निर्दिष्ट किया गया है।[3] सत्ता भी द्रव्य, गुण, कर्म में ही मानी गई है।[4] इनके अतिरिक्त शेष तीन अर्थात् सामान्य, विशेष और समवाय का विश्लेषण बाद में किया गया है। इस प्रकार अनेक विद्वानों का यह मत है कि कणाद द्वारा जिस प्रकार से इन छः पदार्थों का उल्लेख किया गया, उससे यह सिद्ध

---

१. न्या.क. पृ. ४१
२. न्या.क. पृ. ४२
३. अर्थ इति द्रव्यगुणकर्मसु, वै.सू., ८.२.३
४. सदिति यतो द्रव्यगुणकर्मसु सा सत्ता, वै.सू. १.२.७

होता है कि कणाद ने द्रव्य, गुण और कर्म को प्रमुख रूप से पदार्थ माना और सामान्य, विशेष और समवाय के पदार्थत्व का निरूपण गौण रूप में किया।

इस प्रकार यह कहा जा सकता है कि पदार्थों की संकल्पना के विकास-क्रम के प्रथम सोपान में कणाद ने गौण रूप में अवशिष्ट तीन तत्त्वों का परिगणन करते हुए भी प्रमुखतया द्रव्य, गुण और कर्म इन तीन को ही पदार्थ संज्ञा से निर्दिष्ट किया था।

२.१.२.२ षट्पदार्थवाद

वैशेषिकसूत्र में छः पदार्थों का उल्लेख पूर्वोक्त रूप में उपलब्ध होता है। फिर भी कई विद्वानों का यह मत है कि सिद्धान्त के रूप में षट्पदार्थवाद की विधिवत् स्थापना प्रशस्तपाद ने की। इस मान्यता के समर्थन में यह बात भी कही जाती है कि वैशेषिकसूत्र की चन्द्रानन्दवृत्ति और मिथिलावृत्ति में प्रथमाध्याय के प्रथम आह्निक के उस सूत्र की व्याख्या नहीं है, जो पदार्थ-गणना से सम्बद्ध माना जाता है। राधाकृष्णन् प्रभृति अनेक विद्वान् यह मानते हैं कि यह सूत्र प्रक्षिप्त है।[1] प्रशस्तपाद ने भाष्य के आरम्भ में ही यह स्थापना की कि पदार्थ छः हैं **—द्रव्य-गुण-कर्म-सामान्य-विशेष-समवायानां षण्णां पदार्थानां साधर्म्यवैधर्म्याभ्यां तत्त्वज्ञानं निःश्रेयसहेतुः। तच्चेश्वरचोदनाभिव्यक्ताद् धर्मादेव।**[2]

इन छः पदार्थों में भी विकास का एक क्रम रहा है। विकासक्रम के प्रथम चरण में सर्वप्रथम द्रव्य का ज्ञान हुआ। फिर जब द्रव्यों में भेद दिखाई दिया तो द्रव्यों में अन्तर्निहित गुणों (विशेषताओं) का पता चला। इसी प्रकार जब वस्तुओं की स्थिति में परिवर्तन का बोध हुआ तो परिवर्तन में अन्तर्निहित कर्म की अवधारणा हुई और इस प्रकार सर्वप्रथम द्रव्य, गुण और कर्म ये तीन पदार्थ माने गये। विकास के द्वितीय सोपान का आरम्भ अनेक वस्तुओं में कुछ समानताओं के दिखाई देने के कारण हुआ, फलतः सामान्य (या जाति) नामक तत्त्व भी पदार्थ की कोटि में गिना जाने लगा। इस सामान्य में भी समानता के साथ ही व्यावर्तकता का भी बोध हुआ। उदाहरणतया जैसे गोत्व नामक सामान्य एक गौ को अन्य गौओं के समान निर्दिष्ट करता है, वैसे ही वह गोभिन्न अश्व आदि प्राणियों से गौ को पृथक् भी करता है। अतः इसके लिए 'सामान्य-विशेष' नामक एक पदार्थ की अवधारणा की गई। किन्तु गठबन्धन की इस अवधारणा को लोक-स्वीकृति नहीं मिल पाई, अतः उत्तरवर्ती आचार्यों ने यही उचित समझा कि वस्तुओं में समानता को व्यक्त करने वाले तत्त्व 'सामान्य' का और उनमें वैशिष्ट्य बताने वाले तत्त्व विशेष का पृथक्-पृथक् रूप से पदार्थत्व माना जाए। द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य और विशेष की पदार्थ के रूप में अवधारणा के साथ यह भी देखा गया कि वस्तुओं में बाह्य और आन्तरिक संबन्ध भी विद्यमान हैं। जैसे संयोग एक सम्बन्ध है, किन्तु वह पहले से असम्बद्ध वस्तुओं को ही एक दूसरे से जोड़ सकता

---

१. IP, Radhakrishnan, Vol II p. 186

२. प्रशस्तपादभाष्यम्, आरम्भः

है। किन्तु वह केवल बाह्य सम्बन्ध है, जबकि वस्तुओं में अन्तर्वर्ती सम्बन्ध भी होते हैं। अतः वस्तुओं में पाये जाने वाले आन्तरिक सम्बन्ध के रूप में समवाय की अवधारणा की गई और इस प्रकार समवाय को एक पदार्थ मानकर प्रशस्तपाद आदि आचार्यों ने षट्पदार्थवाद को एक व्यवस्थित रूप दे दिया।[1]

२.१.२.३ सप्तपदार्थवाद

वैशेषिकसम्मत पदार्थमीमांसा के विकासक्रम के द्वितीय चरण में प्रशस्तपाद प्रभृति भाष्यकारों ने षट्पदार्थवाद को प्रतिष्ठापित कर दिया था। किन्तु षट्पदार्थी अवधारणा मुख्यतः भाव पदार्थों पर ही चरितार्थ होती है, अभाव पर नहीं। चन्द्रमति जैसे भाष्यकारों के ग्रन्थों से भी इस बात के संकेत मिलते हैं कि अभाव-पदार्थत्व के सम्बन्ध में शिवादित्य से पहले भी विचार होता रहा। फिर भी यह तो स्पष्ट ही है कि परम्परीण रूप से चर्चित और प्रायः पदार्थशृंखला में परिगणित होने के बाद भी अभाव का पदार्थत्व विवादास्पद रहता चला आ रहा था। शिवादित्य ने सप्तपदार्थी में अभाव को प्रतिष्ठित करके पदार्थों की संख्या विधिवत् सात निर्धारित कर दी।

२.१.२.४ दशपदार्थवाद

चन्द्रमति (६ठी शती) ने दशपदार्थशास्त्र (दशपदार्थी) में (१) द्रव्य, (२) गुण, (३) कर्म, (४) सामान्य, (५) विशेष, (६) समवाय, (७) शक्ति, (८) अशक्ति, (९) सामान्य-विशेष तथा (१०) अभाव नामक दस पदार्थों का परिगणन किया। इनमें से छः तो वैशेषिक परम्परा में पहले से ही स्वीकृत थे। बाकी चार का अवतरण चन्द्रमति ने किया। इन चारों में से शक्ति के पदार्थत्व का उल्लेख प्रभाकरमतानुयायी मीमांसकों ने भी किया।

इनमें से अभाव का समावेश तो शिवादित्य (१०वीं शती) ने सप्तपदार्थी में कर दिया, किन्तु चन्द्रमति परिगणित शेष तीन का पदार्थत्व उत्तरवर्ती वैशेषिक परम्परा में स्वीकार्य नहीं हो पाया, उसका विश्लेषण आगे यथास्थान किया जाएगा। यहाँ हम संक्षेप में, यह चर्चा करेंगे कि शक्ति, अशक्ति और सामान्य-विशेष को पदार्थ मानने के पक्ष में चन्द्रमति आदि वैशेषिकों, आचार्यों और प्रभाकर मीमांसकों के क्या तर्क थे और अन्य आचार्यों ने उनको क्यों नहीं अपनाया ?

२.१.२.५ शक्ति के पृथक् पदार्थत्व का निरसन

मीमांसकों का यह तर्क है कि शक्ति एक अतिरिक्त पदार्थ है। यह इस उदाहरण से सिद्ध होता है कि चन्द्रकान्तमणि की उपस्थिति या सन्निधि में आग और काष्ठ के संयोग से भी दाहक्रिया नहीं होती। इसके विपरीत यदि चन्द्रकान्तमणि की उपस्थिति या सन्निधि न हो तो दाहक्रिया हो जाती है। इससे यह स्पष्ट होता है कि चन्द्रकान्तमणि की उपस्थिति में

---

१. Frauwallner, HIP Vol. II pp 79-80

दाहक्रिया नहीं होती और अनुपस्थिति में हो जाती है। अतः शक्ति एक अतिरिक्त पदार्थ है। इस तर्क का खण्डन इस प्रकार किया जाता है कि यदि किसी वस्तु के समीप होने या न होने से शक्ति का उत्पाद और विनाश माना जाएगा तो इस प्रकार अनेक शक्तियाँ माननी पड़ेंगी। अतः इसकी अपेक्षा यह मानना अधिक उचित है कि अग्निमात्र नहीं, अपितु उत्तेजक मणि के अभाव से विशिष्ट अग्नि ही दाह का कारण होती है। शक्ति के पदार्थत्व का खण्डन करते हुए शिवादित्य ने यह बताया कि शक्ति पृथक् पदार्थ नहीं, अपितु द्रव्यादि स्वरूप ही है। दृष्ट कारणों से ही दृष्ट कार्य की उत्पत्ति होती है। अतः अदृष्ट शक्ति को कारण मानना उचित नहीं है। एक ही कार्य की उत्पत्ति अनेक कारणों से भी हो सकती है। जैसे कि आग, काष्ठ के घर्षण से अथवा सूर्यकान्तमणि के प्रभाव से भी उत्पन्न हो सकती है। अतः दाह का कारण शक्ति नहीं, अपितु उत्तेजकाभावविशिष्टमण्यभाव है।[1] अग्नि में रहने वाली शक्ति अग्नि के अतिरिक्त और कुछ नहीं है, वह अग्नि ही है।

२.१.२.६ अशक्ति के पृथक् पदार्थत्व का निरसन

जैसे भाव पदार्थों के विपरीत अभाव का पदार्थत्व स्वीकार किया गया है, उसी प्रकार शक्ति के विपरीत अशक्ति को भी एक पदार्थ मानकर चन्द्रमति ने पदार्थों की गणना में इसका भी समावेश किया, किन्तु वैशेषिक की उत्तरवर्ती पदार्थमीमांसा पर इसका कोई विशेष प्रभाव नहीं पड़ा।

२.१.२.७ सामान्य-विशेष के पृथक् पदार्थत्व का निरसन

चन्द्रमति ने दश पदार्थों में 'सामान्य-विशेष' का भी परिगणन किया। जैसे कि पहले भी कहा गया है, कतिपय वैशेषिकों ने यह देखा कि ऐसी अनेक वस्तुएँ हैं, जिनमें समानता दिखाई देती है, किन्तु वह समानता न केवल समानधर्मा वस्तुओं को एक वर्ग में रखती है, अपितु अन्य वर्ग की वस्तुओं से उसको अलग भी करती है। इस प्रकार उन्होंने सामान्य-विशेष नामक एक गठजोड़ की कल्पना की और उसको एक पदार्थ माना।

सामान्य और विशेष का पदार्थत्व पृथक्-पृथक् रूप से तो वैशेषिक दर्शन में स्वीकृत है ही। प्रशस्तपाद का तो यह भी विचार रहा कि सामान्य से केवल सत्ता का बोध होता है और विशेष से केवल अन्य विशेष का। अतः उन्होंने सामान्य और विशेष के बीच की स्थिति को अपरसामान्य कहा, जो कि सामान्य और विशेष की मध्यस्थ कड़ी जैसा है। दशपदार्थी में भी सम्भवतः ऐसी ही संकल्पना को ध्यान में रखते हुए सामान्य-विशेष का एक अलग पदार्थ के रूप में उल्लेख किया गया। किन्तु इस संकल्पना को भी उत्तरवर्ती वैशेषिकों की स्वीकृति नहीं मिल पाई।

---

१. न्या.सि.मु. पृ. ४०

२.१.२.८ सादृश्य आदि के पृथक् पदार्थत्व का निरसन

प्रभाकर मीमांसकों ने द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य, समवाय, शक्ति, सादृश्य और संख्या नामक आठ पदार्थ माने, जबकि भाट्ट मीमांसकों ने द्रव्य, सामान्य, गुण, कर्म और अभाव (या अनुपलब्धि) इन पाँच को ही पदार्थ माना।[1] प्राभाकरोक्त पदार्थों में सादृश्य के पदार्थत्व पर गहरी विप्रतिपत्तियाँ प्रकट करने के साथ-साथ वैशेषिकों का यह मत रहा कि शिवादित्योक्त सप्तपदार्थों के अतिरिक्त अन्य किसी तत्त्व का पृथक् पदार्थत्व स्वीकार नहीं किया जा सकता।

सादृश्य के पदार्थत्व के संबन्ध में प्राभाकर मीमांसकों ने यह तर्क दिया कि सादृश्य और सामान्य में अन्तर है। सादृश्य सामान्यसहित सभी पदार्थों में रहता है, अतः सादृश्य भी एक पदार्थ है। इस अवधारणा के विपरीत श्रीधर यह कहते हैं कि सादृश्य भी एक पृथक् पदार्थ नहीं है, अपितु उपाधिरूप सामान्य है।[2] पद्मनाभ मिश्र का भी यह कथन है कि किसी पदार्थ के बहुत से धर्मों का उससे भिन्न दूसरे पदार्थ में पाया जाना ही सादृश्य है, जैसे चन्द्रमुख में। अतः सादृश्य कोई पृथक् पदार्थ नहीं है। उदयनाचार्य ने भी यह कहा है कि सादृश्य द्रव्यादि छः भाव पदार्थों में ही समाविष्ट है।[3] विश्वनाथ पञ्चानन का भी यही विचार है कि सादृश्य पदार्थान्तर नहीं है।[4] हाँ, दिनकरीकार का विचार है कि सादृश्य के पदार्थत्व को स्वीकार करते हुए भी तत्त्वज्ञान में सहायक न होने के कारण पृथक् पदार्थ के रूप में सादृश्य के परिगणन की नव्य नैयायिक आवश्यकता नहीं समझते।

प्रशस्तभाष्य की सेतु-टीका में पद्मनाभ मिश्र ने पूर्वपक्ष के रूप में भेद, शक्ति, शुद्धि, अशुद्धि, भावना, स्वत्व, क्षणिक, वैशिष्ट्य, समूह, प्रकारित्व, संख्या, सादृश्य, तारत्व, मन्दत्व, आधाराधेयभाव, व्यंजनावृत्ति, स्फोट, संसर्गमर्यादा, लिंग, विशेषण-विशेष्यभाव, कारणत्व, स्वरूप, सम्बन्ध, और तत्तेदन्ता इन २३ तत्त्वों का उल्लेख करते हुए उनके पदार्थत्व को अस्वीकृत किया और पदार्थों की संख्या सात ही प्रतिपादित की। इसी प्रकार न्यायलीलावतीकार वल्लभाचार्य ने भी तमस्, शक्ति, ज्ञानता, वैशिष्ट्य, आधाराधेय भाव और सादृश्य के पदार्थत्व का पूर्वपक्ष की दृष्टि से उपस्थापन करके उनका निराकरण किया। शिवादित्य ने भी निम्नलिखित सात तत्त्वों के पृथक् पदार्थत्व का प्रत्याख्यान करते हुए यह कहा कि (१) मध्यत्व परापरत्व का अभाव है, (२) तमस् का अन्तर्भाव अभाव में हो जाता है, (३) शक्ति द्रव्यादिस्वरूप है, (४) विशेष्य विशेषण विशेष्यभावसम्बन्ध है, (५) ज्ञातता ज्ञानविषयक सम्बन्ध के अतिरिक्त और कुछ नहीं है, (६) सादृश्य उपाधि रूप है और (७) लघुत्व गुरुत्व का अभाव है।

---

१. प्रकरणपञ्जिका, पृ. ७८

२. सादृश्यम् उपाधिरूपं सामान्यम्, स.प.पृ. ४६

३. तदेतत्सादृश्यमेतास्वेकां विधामासादयन्नतिरिच्यते। अनासादयन्न पदार्थीभूय स्थातुमुत्सहते, न्या.कु.पृ. ३६६

४. सादृश्यमपि न पदार्थान्तरं, किन्तु तद्भिन्नत्वे सति तद्गतभूयोधर्मत्वम्, न्या.सि.मु.,पृ. २६-३०

मानमनोहरकार वादिवागीश्वर ने भी शक्ति, ज्ञातता, विशिष्टता, विषयविषयीभाव, सादृश्य और प्रधान के पदार्थत्व का पूर्वपक्ष के रूप में उपन्यास करके इनके पदार्थत्व का निरसन किया तथा तमस् को भी पृथक् पदार्थ न मानकर अभाव में ही उसका अन्तर्भाव किया।

न्याय-वैशेषिक परम्परा के कतिपय उत्तरवर्ती आचार्यों ने वैशेषिकसम्मत इन सात पदार्थों में से कुछ को स्वीकार नहीं किया। उदाहरणतया रघुनाथ शिरोमणि ने पदार्थतत्त्व-निर्णय नामक लघुग्रन्थ में विशेष के पदार्थत्व का खण्डन किया[1] और क्षण, स्वत्व, शक्ति, कारणत्व, कार्यत्व, संख्या, वैशिष्ट्य एवं विषयता ये आठ पदार्थ अतिरिक्त रूप में मानने का विधान किया। इसी प्रकार वेणीदत्त (१८वीं शती) ने पदार्थमण्डन नामक ग्रन्थ में द्रव्य, गुण, कर्म, धर्म और अभाव ये पाँच ही पदार्थ माने और विशेष का पदार्थत्व स्वीकार नहीं किया। अन्य दर्शनों के अनेक आचार्यों को भी विशेष का पदार्थत्व मान्य नहीं हुआ।

इस प्रकार हम देखते हैं कि पदार्थों के अभिधान और संख्या के संबन्ध में वैशेषिक के आचार्यों और अन्य दार्शनिकों ने भी विभिन्न मत प्रस्तुत किये। किन्तु वैशेषिक पदार्थ-मीमांसा के विकासक्रम में अन्ततः शिवादित्य द्वारा निरूपित सप्तपदार्थवाद ही सर्वाधिक मान्य समझा गया।

२.१.३ वैशेषिक के सप्त पदार्थों में न्याय के सोलह पदार्थों का अन्तर्भाव

यों तो यह प्रश्न उठाना अनावश्यक सा है कि न्याय में परिगणित १६ पदार्थों का वैशेषिक में निर्दिष्ट ७ पदार्थों में कैसे अन्तर्भाव होता है, क्योंकि न्यायसूत्र में पदार्थों की नहीं, अपितु शास्त्रार्थ में उपयोगी विषयों की गणना की गई है। फिर भी, अन्तर्भाव की रूपरेखा निम्नलिखित रूप से सम्पन्न होती है।[2]

(१) **द्रव्य** (आत्मा) में — प्रमाण (प्रत्यक्ष कुछ आचार्यों के अनुसार गुण में), प्रयोजन, दृष्टान्त, हेत्वाभास (संदर्भानुसार गुण में भी), निग्रहस्थान (संदर्भानुसार) तथा सिद्धान्त का अन्तर्भाव माना जा सकता है।

(२) **गुण** (बुद्धि) में—अर्थ, प्रमाण (अनुमान), संशय, अवयव, तर्क, निर्णय, वाद, जल्प, वितण्डा, छल और जाति को अन्तर्भूत किया जा सकता है।

(३) **कर्म**

(४) **सामान्य**

(५) **विशेष**

---

१. विशेषोऽपि न पदार्थान्तरः, मानाभावात्, रघु., **पदार्थतत्त्वनिर्णयः**, पृ. ४३

२. द्रष्टव्य—**भारतीय न्यायशास्त्र** (डा. चक्रधर बिजलवान) पृ. ४३८

(६) **समवाय** — न्याय-वैशेषिक में समान है, किन्तु इनके वर्गीकरण और निरूपण में कुछ भेद है। वात्स्यायन के अनुसार न्याय के प्रमेयों का इनमें और इनका न्याय के प्रमेयों में अन्तर्भाव है। न्यायशास्त्र में इनकी चर्चा प्रमेयों के अन्तर्गत की गई है।

(७) **अभाव में** — निग्रहस्थान (अज्ञान, अप्रतिभा तथा विक्षेप) तथा अपवर्ग (दुःखों की आत्यन्तिक निवृत्ति) का अन्तर्भाव हो जाता है।

२.२.० वैशेषिकसम्मत द्रव्य

वैशेषिकों ने पूर्वोक्त प्रकार से सात पदार्थों का उल्लेख किया है और ब्रह्माण्ड की समस्त वस्तुओं को सात वर्गों में वर्गीकृत किया है। पदार्थों की संख्या के सम्बन्ध में वैशेषिक के विभिन्न आचार्यों और विभिन्न दार्शनिकों के जो मतभेद हैं, उनकी चर्चा पहले की जा चुकी है। यहाँ हम द्रव्य का सामान्य स्वरूप, द्रव्यों के लक्षण और उनके प्रमुख भेदों का संक्षेप में उल्लेख करेंगे।

२.२.१ द्रव्य का लक्षण

वैशेषिक दर्शन में मुख्यतः इस दृष्टिकोण के आधार पर पदार्थों का विवेचन किया गया कि पदार्थों में समानतः साधर्म्य है और आन्तरिक विभिन्नता उनका निजी वैशिष्ट्य है, जो उन्हें उनके वर्ग की अन्य वस्तुओं से पृथक् करती है। कणाद ने द्रव्य के लक्षण का निरूपण करते हुए यह प्रतिपादित किया कि कार्य का समवायिकारण और गुण एवं क्रिया का आश्रयभूत पदार्थ ही द्रव्य है।[1] पृथ्वी आदि नौ द्रव्यों का इस लक्षण से युक्त होना ही उनका साधर्म्य है। इस लक्षण को कणादोत्तरवर्ती प्रायः सभी वैशेषिकों ने अपने द्रव्यपरक चिन्तन का आधार बनाया, किन्तु उनके विचारों में कहीं-कहीं कुछ अन्तर भी दिखाई देता है।

कणाद के उपर्युक्त लक्षण का आशय यह है कि द्रव्य (१) कर्म का आश्रय है, (२) गुणों का आश्रय है और (३) कार्यों का समवायिकारण है। कतिपय उत्तरवर्ती आचार्यों ने इन तीनों घटकों में से किसी एक को ही द्रव्य का लक्षण मानने की अवधारणाओं का भी विश्लेषण किया। उनमें से कतिपय ने इस आशंका का भी उद्भावन किया कि "जो कर्म का आश्रय हो वह द्रव्य है" — यदि कणादसूत्र का केवल यही एक घटक द्रव्य का लक्षण माना जाएगा, तो इसमें अव्याप्ति दोष आ जायेगा, क्योंकि आकाश, काल और दिक् भी पदार्थ हैं जबकि वे निष्क्रिय हैं, उनमें कर्म होता ही नहीं है। यद्यपि प्रत्येक क्रियाशील पदार्थ द्रव्य माना जा सकता है, किन्तु प्रत्येक द्रव्य को क्रियाशील नहीं माना जा सकता।

"जो गुणों का आश्रय हो वह द्रव्य है", केवल इस घटक को भी कुछ आचार्यों ने द्रव्य का पूर्ण लक्षण मान लिया।[2] किन्तु इस संदर्भ में यह आपत्ति की जाती है कि "उत्पत्ति

---

१. क्रियागुणवत् समवायिकारणमिति द्रव्यलक्षणम्, **वै.सू.** १.१.५

२. गुणाश्रयो द्रव्यम्, न्या.ली., पृ. ७; त.भा. पृ. ५

के प्रथम क्षण में पदार्थ गुणरहित होता है। अतः यह लक्षण अव्याप्त है। परन्तु इस आपत्ति का उत्तर देते हुए उदयनाचार्य ने कहा कि द्रव्य कभी भी गुणों के अत्यन्ताभाव का अधिकरण नहीं होता। इस कथन का यह आशय है कि उत्पत्ति के प्रथम क्षण में भले ही द्रव्य में गुणाश्रयता न हो, किन्तु उस समय भी उसमें गुणों का आश्रय बनने की शक्ति तो रहती ही है और इस प्रकार द्रव्य गुणों के अत्यन्ताभाव का अनधिकरण है।[1] चित्सुखाचार्य आदि आचार्यों ने केवल इस घटक को ही पूर्ण लक्षण मानने पर आपत्ति की, अतः इस लक्षण को भी निर्विवाद नहीं कहा जा सकता। बौद्ध दर्शन में धर्मों को क्षण रूप में सत् माना गया है तथा धर्मी या द्रव्य को असत्। पुञ्ज (समुदाय) के अतिरिक्त अवयवी नाम की कोई वस्तु नहीं है। सारे तन्तु अलग कर दिये जाएँ तो पट का कोई अस्तित्व नहीं रहता। अतः द्रव्य की संकल्पना मात्र पर भी विप्रतिपत्ति करते हुए बौद्धों ने यह तर्क दिया कि गुणों से पृथक् द्रव्य की कोई सत्ता नहीं है, जैसे कि चक्षु आदि इन्द्रियों के द्वारा रूप आदि का ही ग्रहण होता है। रूप के बिना किसी ऐसी वस्तु का हमें अलग से प्रत्यक्ष नहीं होता, जिसमें वह रूप (गुण) रहता हो, जो वस्तुओं को संश्लिष्ट रूप में प्रस्तुत कर देती है। अतः बौद्धमतानुसार गुणों से पृथक् द्रव्य का कोई अस्तित्व नहीं है।[2]

बौद्धों के इस आक्षेप का उत्तर न्याय-वैशेषिक में इस प्रकार दिया गया है कि यदि द्रव्य (जैसे घट) केवल रूप (नील), स्पर्श आदि गुणों का समुदायमात्र होता तो एक ही आश्रय द्रव्य के सम्बन्ध में दो भिन्न-भिन्न गुणों जैसे देखने (रूप) और छूने (स्पर्श) का निर्देश नहीं हो सकता था।[3] अतः यह सिद्ध होता है कि आश्रयभूत द्रव्य (घट) रूप और स्पर्श का समुदाय मात्र नहीं, अपितु उनसे पृथक् एवं स्वतंत्र अवयवी है।

यह ज्ञातव्य है कि सांख्य में धर्मी और धर्मों को तत्त्वतः अभिन्न माना गया है। वेदान्त में तत्त्वतः धर्मों को असत् और धर्मी को सत् माना गया है। वैशेषिक में धर्म और धर्मी दोनों को वस्तुसत् माना गया है। "जो समवायिकारण हो वही द्रव्य है" कणादसूत्र के केवल इस तृतीय घटक को ही द्रव्य की पूर्ण परिभाषा मानने की अवधारणा का भी अनेक उत्तरवर्ती आचार्यों ने समर्थन किया है।[4] इन आचार्यों के कथनों का सार यह है कि समवायिकारण वह होता है, जिसमें समवेत रहकर ही कार्य उत्पन्न होता है। प्रत्येक कार्य की समवेतता द्रव्य पर आश्रित है। संयोग और विभाग नामक कार्य विभु द्रव्यों से भी सम्बद्ध है।[5] इन आचार्यों का यह मत है कि इस आंशिक घटक को ही पूरा लक्षण मानने में कोई दोष नहीं है।

---

१. तत्र गुणात्यन्ताभावानधिकरणं द्रव्यम्, ल.व., पृ.२

२. तत्त्वसंग्रहः, श्लो. ५६४-५७४

३. न च द्वाभ्याम् इन्द्रियाभ्याम् एकार्थग्रहणम्, विना प्रतिसन्धानं न्याय्यम्; व्यो. पृ. ४४

४. तत्र समवायिकारणं द्रव्यम्, त.भा. पृ. २३६

५. कालाकाशादीनां संयोगविभागजनकत्वेन कर्मवत् सत्तेतरजातिमत्त्वसिद्धेः, न्या.ली. पृ. ६४-६७

कणादसूत्र के तीन घटकों पर आधारित उपर्युक्त तीन पृथक्-पृथक् परिभाषाओं की स्वतःपूर्ण स्वतन्त्र अवधारणाओं के प्रवर्तन के बावजूद सामान्यतः इन तीनों घटकों को एक साथ रखकर तथा तीनों के समन्वित आशय को ध्यान में रखते हुए यह कहना उपयुक्त होगा कि कणाद के अनुसार द्रव्य वह है, जो क्रिया का समवायिकारण तथा गुण और कर्म का आश्रय हो। "द्रव्यत्व जाति से युक्त एवं गुण का जो आश्रय हो, वह द्रव्य है"[1] — इस जातिघटित लक्षण की रीति से भी द्रव्य के लक्षण का उल्लेख प्रशस्तपादभाष्य, व्योमवती, किरणावली, सप्तपदार्थी आदि ग्रन्थों में मिलता है, किन्तु चित्सुख ने इस मत की आलोचना करते हुए इस संदर्भ में यह कहा कि द्रव्यत्व जाति में कोई प्रमाण नहीं है। किन्तु सिद्धान्तचन्द्रोदय आदि ग्रन्थों में यह बताया गया है कि द्रव्यत्व जाति की स्वतंत्र सत्ता है और वह प्रत्यक्ष अथवा अनुमान प्रमाण से ज्ञात होती है। श्रीधराचार्य ने पूर्वपक्ष के रूप में यह शंका उठाई कि जल को देखने के अनन्तर अग्नि को देखने पर "यह वही है"— ऐसी अनुगत प्रतीति नहीं होती। अतः द्रव्यत्व नाम की कोई जाति कैसे मानी जा सकती है और न्यायकन्दली में इस सिद्धान्त का प्रतिपादन किया कि गुण और कर्म का आश्रय होने के अतिरिक्त द्रव्य की अपनी स्वतन्त्र सत्ता है। अतः द्रव्य उसको कहते हैं, जिसकी स्वप्राधान्य रूप से स्वतन्त्र प्रतीति हो। इसका आशय यह हुआ कि द्रव्य वह है, जिसकी अपनी प्रतीति के लिए किसी अन्य आश्रय की आवश्यकता नहीं होती। यही स्वातन्त्र्य द्रव्य का द्रव्यत्व है, जो जल और आग को एक ही वर्ग में रख सकता है। यद्यपि चित्सुख जैसे आचार्यों ने स्वातन्त्र्य को द्रव्य की जाति के रूप में स्वीकार नहीं किया, तथापि वैशेषिक नय में श्रीधर के इस मत को उत्तरवर्ती आचार्यों से अत्यधिक आदर प्राप्त हुआ। संक्षेपतः उपर्युक्त कथनों को यदि एक साथ रखा जा सके तो हम यह कह सकते हैं कि पदार्थ वह है, जो किसी कार्य का समवायिकारण हो, गुण और कर्म का आश्रय हो, द्रव्यत्व जाति से युक्त हो, और जिसकी स्वप्राधान्य रूप से स्वतन्त्र प्रतीति हो।[2]

२.२.२ द्रव्य के भेद

वैशेषिक में द्रव्य के पृथिवी, अप्, तेज, वायु, आकाश, काल, दिक्, आत्मा और मन ये नौ भेद माने गये हैं।[3] यहाँ हम इन द्रव्यों के स्वरूप और अवान्तर भेदों का संक्षिप्त परिचय देंगे।

इन नौ द्रव्यों में पृथिवी, जल, तेज — ये तीन अनित्य द्रव्य हैं, वायु, आकाश, काल, दिशा, आत्मा और मन — ये छः नित्य द्रव्य हैं। कुछ आचार्य वायु को भी अनित्य द्रव्य मानते हैं। भाट्ट मीमांसकों के मतानुसार तमस् और शब्द भी अतिरिक्त द्रव्य हैं। किन्तु वैशेषिकों के अनुसार तमस् प्रकाश का अभावमात्र है और शब्द भी पृथक् द्रव्य नहीं है।

---

१. द्रव्यत्वजातिमत्त्वं गुणवत्त्वं वा द्रव्यसामान्यलक्षणम्, त.दी. पृ.४

२. चित्सुखी, पृ. ३०२

३. वै.सू. १.१.५

कन्दलीकार के अनुसार आत्मा नामक द्रव्य में ईश्वर का समावेश भी हो जाता है। अतः प्रशस्तपाद आरम्भ में ही यह कह देते हैं कि वैशेषिक नय में द्रव्य केवल नौ ही मान्य हैं। अन्य दर्शनों में इन नौ से अतिरिक्त जो द्रव्य माने गये हैं, वे वैशेषिकों के अनुसार पृथक् द्रव्यों के रूप में स्वीकार करने योग्य नहीं हैं।[1] रघुनाथ शिरोमणि ने दिक्, काल और आकाश को ईश्वर (आत्मा) में अन्तर्भूत मानकर तथा मन को असमवेत भूत कहकर द्रव्यों की संख्या पाँच तक ही सीमित करने की अवधारणा प्रवर्तित की।[2] किन्तु इस बात का वैशेषिक नय पर कोई प्रभाव नहीं दिखाई पड़ता। वेणीदत्त ने पदार्थमण्डन नामक ग्रन्थ में रघुनाथ शिरोमणि की मान्यताओं का प्रबल रूप से खण्डन किया।[3] अतः यही मानना ही तर्कसंगत है कि वैशेषिक दर्शन में नौ ही द्रव्य माने गये हैं।

परिगणित नौ द्रव्यों में से प्रथम पाँच, पञ्चमहाभूत संज्ञा से अधिक विख्यात हैं।

२.१.६.१ पृथिवी

कणाद के अनुसार रूप, रस, गन्ध और स्पर्श ये चारों गुण जिसमें समवाय सम्बन्ध से रहते हों वह पृथिवी है।[4] प्रशस्तपाद ने इन चारों गुणों में दस अन्य गुण यानी संख्या, परिमाण, पृथक्त्व, संयोग, विभाग, परत्व, अपरत्व, गुरुत्व, द्रवत्व और संस्कार जोड़ते हुए यह बताया कि पृथिवी में चौदह गुण पाये जाते हैं। इनमें से गन्ध पृथिवी का व्यावर्तक गुण है।[5] रूप, रस और स्पर्श विशेष गुण हैं और शेष दस सामान्य गुण हैं। पृथिवी दो प्रकार की है (१) नित्य — परमाणुरूप और (२) अनित्य परमाणुजन्य कार्यरूप। पृथ्वी के कार्यरूप परमाणुओं में (१) शरीर, (२) इन्द्रिय और विषय के भेद से तीन प्रकार का द्रव्यारम्भकत्व माना जाता है। पार्थिव शरीर भोगायतन होता है। शरीर मुख्यतः पृथिवी के परमाणुओं से निर्मित और गन्धवान् होता है, अतः वैशेषिकों ने शरीर को पार्थिव ही माना है, पाञ्चभौतिक नहीं। वैशेषिकों के अनुसार पार्थिव परमाणु शरीर के उपादान कारण और अन्य भूतों के परमाणु उनके निमित्त कारण होते हैं, किन्तु लोकप्रसिद्धि के कारण पाँचों भूतों के परमाणुओं को शरीर का उपादान कारण माना जाता है। अतः शरीर का पाञ्चभौतिकत्व प्रख्यात हो गया, जिस पर वैशेषिक मत का कोई खास प्रभाव नहीं पड़ा। शरीर से संयुक्त, अपरोक्ष प्रतीति के साधन तथा अतीन्द्रिय द्रव्य को इन्द्रिय कहा जाता है। इन्द्रियों में से घ्राणेन्द्रिय ही गन्ध को ग्रहण करती है अतः घ्राणेन्द्रिय ही मुख्यतः पार्थिव

---

१. प्र.भा. पृ.४
२. पृथिव्यप्तेजोवाय्ववात्मान इति पञ्चैव द्रव्याणि, व्योमादेरीश्वरात्मन्येवान्तर्भूतत्वात् मनसश्चासमवेत-भूतेऽन्तर्भावादित्याहुर्नवीनाः, दिनकरी न्या.सि.मु. पृ. ४६
३. प.मं.
४. रूपरसगन्धस्पर्शवती पृथिवी, वै.सू. २.१.१
५. क्षितावेव गन्धः, प्र. भा. पृ. २६
६. इन्द्रियं घ्राणत्वलक्षणम्, भा.ष.का. ८

इन्द्रिय है।[१] पार्थिव द्रव्य के तृतीय भेद के अन्तर्गत सभी शरीररहित और इन्द्रियरहित विषय आते हैं।[१] पृथिवी की परिभाषा में कणाद और प्रशस्तपाद ने अनेक गुणों का उल्लेख किया था; किन्तु वैशेषिक चिन्तन के विकासक्रम के साथ अन्ततः यह बात मान्य हो गई कि जो गन्धवती हो, वह पृथिवी है।[२] पृथिवी का ज्ञान प्रत्यक्ष प्रमाण से होता है।

२.१.२.२ अप् (जल)

सूत्रकार कणाद के अनुसार रूप, रस, स्पर्श नामक गुणों का आश्रय तथा स्निग्ध द्रव्य ही जल है।[३] प्रशस्तपाद ने पृथिवी के समान जल में भी समवाय सम्बन्ध से चौदह गुणों के पाये जाने का उल्लेख किया है। जल का रंग अपाकज और अभास्वर शुक्ल होता है। यमुना के जल में जो नीलापन है, वह यमुना के स्रोत में पाये जाने वाले पार्थिव कणों के संयोग के कारण औपाधिक है। जल में स्नेह के साथ-साथ सांसिद्धिक द्रवत्व है।[४] जल का शैत्य ही वास्तविक है। उसमें केवल मधुर रस ही पाया जाता है।[५] उसके अवान्तर स्वाद खारापन, खट्टापन आदि पार्थिव परमाणुओं के कारण होते हैं। आधुनिक विज्ञान के अनुसार जल सर्वथा स्वादरहित होता है, अतः जल के माधुर्य के सम्बन्ध में वैशेषिकों का मत चिन्त्य है।[६] पृथिवी की तरह जल भी परमाणु रूप में नित्य और कार्यरूप में अनित्य होता है। कार्यरूप जल में शरीर, इन्द्रिय (रसना) और विषय-भेद से तीन प्रकार का द्रव्यारम्भकत्व समवायिकारणत्व माना जाता है। अर्थात् जल शरीरारम्भक, इन्द्रियारम्भक और विषयारम्भक होता है। सरिता, हिम, करका आदि विषयरूप जल है। जल का ज्ञान प्रत्यक्ष प्रमाण से होता है।

२.१.२.३ तेज

सूत्रकार के अनुसार रूप और स्पर्श (उष्ण) जिसमें समवाय सम्बन्ध से रहते हैं, वह द्रव्य तेज कहलाता है।[७] प्रशस्तपाद के अनुसार तेज में रूप और स्पर्श नामक दो विशेष गुण तथा संख्या, परिमाण, पृथक्त्व संयोग, विभाग, परत्व, अपरत्व, द्रवत्व और संस्कार नामक नौ सामान्य गुण रहते हैं। इसका रूप चमकीला शुक्ल होता है।[८] यह उष्ण ही होता है और द्रवत्व इसमें नैमित्तिक रूप से रहता है। तेज दो प्रकार का होता है, परमाणुरूप में नित्य और कार्यरूप में अनित्य। कार्यरूप तेज के परमाणुओं में शरीर, इन्द्रिय और

---

१. शरीरेन्द्रियव्यतिरिक्तमात्मोपभोगसाधनं विषयः; न्या.क. पृ. ८२
२. तत्र गन्धवती पृथिवी, त.सं.
३. रूपरसस्पर्शवत्य आपो द्रवाः स्निग्धाः, वै.सू. २.१.२
४. द्रवत्वं सांसिद्धिकरूपेण जलस्याधारणम्, सेतु पृ. २४१
५. किरणावली, पृ. ६७-६८
६. धर्मेन्द्रनाथ शास्त्री, न्या.सि.मु. व्याख्या, पृ. २००
७. वै.सू. २.१.३
८. प्र.भा.

विषय भेद से तीन प्रकार का द्रव्यारम्भकत्व (समवायिकारणत्व) माना जाता है। तैजस शरीर अयोनिज होते हैं जो आदित्यलोक में पाये जाते हैं और पार्थिव अवयवों के संयोग से उपभोग में समर्थ होते हैं। तेजस् के परमाणुओं से उत्पन्न होने वाली इन्द्रिय चक्षु है। कार्य के समय तेज के परमाणुओं से उत्पन्न विषय (वस्तुवर्ग) चार प्रकार का होता है।[१] (१) भौम—जो काष्ठ-इन्धन से उद्भूत, ऊर्ध्वज्वलनशील एवं पकाना, जलाना, स्वेदन आदि क्रियाओं को करने में समर्थ (अग्नि) है, (२) दिव्य — जो जल से दीप्त होता है और सूर्य, विद्युत् आदि के रूप में अन्तरिक्ष में विद्यमान है, (३) उदर्य—जो खाये हुए भोजन को रस आदि के रूप में परिणत करने का निमित्त (जठराग्नि) है; (४) आकरज—जो खान से उत्पन्न होता है अर्थात् सुवर्ण आदि जो जल के समान अपार्थिव हैं और जलाये जाने पर भी अपने रूप को नहीं छोड़ते। पार्थिव अवयवों से संयोग के कारण सुवर्ण का रंग पीत दिखाई देता है। किन्तु वह वास्तविक नहीं है। सुवर्ण का वास्तविक रूप तो भास्वर शुक्ल है। पूर्वमीमांसकों ने सुवर्ण को पार्थिव ही माना है, तैजस नहीं। उनकी इस मान्यता को पूर्वपक्ष के रूप में रखकर इसका मानमनोहर, विश्वनाथ, अन्नंभट्ट आदि ने खण्डन किया है।[२] सुवर्ण से संयुक्त पार्थिव अवयवों में रहने के कारण इसकी उपलब्धि सुवर्ण में भी हो जाती है। जिस प्रकार गन्ध पृथिवी का स्वाभाविक गुण है, उसी प्रकार उष्णस्पर्श तेज का स्वाभाविक गुण है। अतः उत्तरवर्ती आचार्यों ने उष्णस्पर्शवत्ता को ही तेज का लक्षण माना है।[३] तेज का ज्ञान प्रत्यक्ष प्रमाण से होता है।

२.१.२.४ वायु

जिस द्रव्य में स्पर्श नामक गुण समवाय सम्बन्ध से रहे, उसको वायु कहा जाता है।[४] सूत्रकार के इस कथन में प्रशस्तपाद ने यह बात भी जोड़ी कि वायु में स्पर्श के अतिरिक्त संख्या, परिमाण, पृथक्त्व, संयोग, विभाग, परत्व, अपरत्व तथा संस्कार ये गुण भी रहते हैं।[५] वायु का स्पर्श अनुष्ण, अशीत तथा अपाकज होने के कारण पृथिवी आदि के स्पर्श से भिन्न होता है। वायु रूपरहित होता है। वायु भी अणु (नित्य) और कार्य (अनित्य) रूप में दो प्रकार का होता है। कार्यरूप वायु के परमाणुओं में शरीर, इन्द्रिय, विषय और प्राण के भेद से चार प्रकार का द्रव्यारम्भकत्व (समवायिकारणत्व) रहता है।[६] विश्वनाथ के अनुसार विषय में ही प्राण का अन्तर्भाव होने से वायवीय शरीर अयोनिज होते हैं। वे वायुलोक में रहते हैं और पार्थिव अणुओं के संयोग से उपभोग में समर्थ होते हैं। वायवीय

१. C.F.-Sources of Energy; Bhauma=Celestial; Divya=Chemical or Terrestrial; Udarya=Abdominal; Akaraja=Minerar.
२. न्या.सि.मु.पृ. १३३-१३६
३. उष्णस्पर्शवत्तेजः, त.सं.
४. स्पर्शवान् वायुः, वै.सू. २.१.४
५. प्र.भा. (वायु-निरूपण)
६. न्या.सि.मु. पृ.४४

इन्द्रिय त्वक् होती है, जो सारे शरीर में विद्यमान रहती है।[1] किन्तु इस संदर्भ में जयन्त भट्ट का यह कथन भी ध्यान देने योग्य है कि त्वगिन्द्रिय से शरीरावरक चर्म ही नहीं, अपितु शरीर के भीतरी तन्तुओं का भी ग्रहण होना चाहिए। वायु का प्रत्यक्ष नहीं होता। उसका स्पर्श, शब्द, कम्प आदि से अनुमान होता है। वायु की गति तिर्यक् होती है। सम्मूर्च्छन (विशेष प्रकार का संयोग) सन्निपात (टकराव), तृण के ऊर्ध्वगमन आदि के आधार पर यह भी अनुमान किया जाता है कि वायु अनेक हैं। शरीर में रस, मल आदि का प्रेरक वायु प्राण कहलाता है और मूलतः एक है, किन्तु स्थानभेद और क्रियाभेद से वह (१) मुखनासिका से निष्क्रमण और प्रवेश करने के कारण प्राण, (२) मल आदि को नीचे ले जाने के कारण अपान, (३) सब ओर ले जाने से समान, (४) ऊपर ले जाने से उदान और (५) नाड़ीद्वारों में विस्तृत होने से व्यान कहलाता है। सूत्रकार और प्रशस्तपाद के अनुसार वायु का ज्ञान अनुमान प्रमाण से होता है, किन्तु व्योम शिवाचार्य, रघुनाथ शिरोमणि, वेणीदत्त आदि आचार्यों का यह मत है कि वायु का ज्ञान प्रत्यक्ष प्रमाण से हो जाता है।[2] अन्नंभट्ट ने रूपरहित और स्पर्शवान् को वायु कहा है। अब प्रायः वायु का यही लक्षण सर्वसाधारण में अधिक प्रचलित है।

२.१.२.५ आकाश

वैशेषिक सूत्रकार कणाद ने पृथिवी, जल, तेज और वायु की परिभाषा मुख्यतः उनमें समवाय सम्बन्ध से विद्यमान प्रमुख गुणों के आधार पर सकारात्मक विधि से की, किन्तु आकाश की परिभाषा का अवसर आने पर कणाद ने आरम्भ में नकारात्मक विधि से यह कहा कि आकाश वह है,[3] जिसमें रूप, रस, गन्ध और स्पर्श नामक गुण नहीं रहते। किन्तु बाद में उन्होंने यह बताया कि परिशेषानुमान से यह सिद्ध होता है कि आकाश वह है, जो शब्द का आश्रय है। प्रशस्तपाद के कथनों का आशय भी यह है कि आकाश वह है, जिसका व्यापक शब्द है। आकाश एक पारिभाषिक संज्ञा है। अर्थात् आकाश को 'आकाश' बिना किसी निमित्त के वैसे ही कहा गया है, जैसे कि व्यक्तिवाचक संज्ञा के रूप में किसी बालक को देवदत्त कह दिया जाता है। अतः 'आकाशत्व' जैसी कोई जाति (सामान्य) उसमें नहीं है। जिस प्रकार से पृथिवी घट का कार्यारम्भक द्रव्य है, उस प्रकार से आकाश किसी अवान्तर द्रव्य का आरम्भक नहीं होता। जैसी पृथिवीत्व की परजाति (व्यापक सामान्य) द्रव्यत्व है और अपरजाति (व्याप्य सामान्य) घटत्व है, वैसी परजाति होने पर भी कोई अपरजाति आकाश की नहीं है। यद्यपि गुण और कर्म की अपेक्षा से भी अपरजाति की प्रतीति का विधान है, किन्तु आकाश में शब्द आदि जो छः गुण बताये गए हैं, वे सामान्य गुण हैं। अतः उनमें अपरजाति का घटकत्व नहीं माना जा सकता। शब्द विशेषगुण होते

---

१. न्या.म. भाग-२, पृ. ४८

२. **व्योमवती**, पृ. २७४; प.त.नि.पृ. ५२-५३;प.मां., पृ.२०

३. त आकाशे न विद्यन्ते, **वै.सू.** २.१.५

हुए भी अनेक द्रव्यों का गुण नहीं है। अतः वह जाति का घटक नहीं होता। इस प्रकार अनेकवृत्तिता न होने के कारण आकाश में 'आकाशत्व' नामक सामान्य की अवधारणा नहीं की जा सकती।

किन्तु उपर्युक्त मन्तव्य का ख्यापन करने के अनन्तर भी प्रशस्तपाद यह कहते हैं कि आकाश में शब्द, संख्या, परिमाण, पृथक्त्व, संयोग और विभाग ये छः गुण विद्यमान हैं और परिगणित गुणों में शब्द को सर्वप्रथम रखते हैं, जिससे वैशेषिक के उत्तरवर्ती आचार्यों ने भी कणाद और प्रशस्तपाद के आशयों के अनुरूप शब्द को परिशेषानुमान के आधार पर आकाश का प्रमुख गुण मान लिया और इस प्रकार अन्नंभट्ट ने अन्ततः आकाश की यह परिभाषा की "शब्दगुणकम् आकाशम्।" अर्थात् जिस द्रव्य में शब्द नामक गुण रहता है वह आकाश है। आकाश एक है, नित्य है और विभु है।[1] आकाश की न तो उत्पत्ति होती है और न नाश। वह अखण्ड द्रव्य है। उसके अवयव नहीं होते। आकाश का प्रत्यक्ष ज्ञान नहीं होता। उसका ज्ञान परिशेषानुमान से होता है। "इह पक्षी" आदि उदाहरणों के आधार पर मीमांसकों ने आकाश को प्रत्यक्षगम्य माना है, किन्तु वैशेषिकों के अनुसार "इह पक्षी" आदि कथन आकाश का नहीं, अपितु आलोकमण्डल का संकेत करते हैं। अतः आकाश, शब्द द्वारा अनुमेय द्रव्य है। वैशेषिकों के अनुसार शब्द एक गुण है, गुण का आश्रय कोई न कोई द्रव्य होता है। पृथिवी आदि अन्य आठ द्रव्य शब्द के आश्रय नहीं हैं। अतः आकाश के अतिरिक्त कोई द्रव्यान्तर आश्रय के रूप में उपलब्ध न होने के कारण आकाश को परिशेषानुमान से शब्दगुण का आश्रय माना गया है। आकाश का कोई समवायि, असमवायि और निमित्त कारण नहीं है। शब्द उसका ज्ञापक हेतु है, कारक नहीं।

भाट्ट मीमांसक शब्द को गुण नहीं अपि तु द्रव्य मानते हैं। किन्तु वैशेषिकों के अनुसार शब्द का द्रव्यत्व सिद्ध नहीं होता। सूत्रकार कणाद ने यह स्पष्ट रूप से कहा है कि द्रव्य वह होता है, जिसके केवल एक ही नहीं, अपितु अनेक समवायिकारण हों। शब्द का केवल एक समवायिकारण है, वह आकाश है। अतः शब्द एकद्रव्याश्रयी गुण है।[2] अर्थात् वह द्रव्य नहीं है, अपितु द्रव्य से भिन्न है और गुण की कोटि में आता है। इस प्रकार वैशेषिक नयानुसार आकाश पृथक् रूप से एक विभु और नित्य द्रव्य है।

२.१.२.६ काल

काल के संदर्भ में पूरी वैशेषिक परम्परा के चिन्तन का समाहार सा करते हुए अन्नंभट्ट ने यह बताया कि "अतीत आदि के व्यवहार का हेतु काल कहलाता है। वह एक है, विभु है तथा नित्य है[3]।" इस परिभाषा में जिन चार घटकों का समावेश किया गया है, उन पर वैशेषिक दर्शन के लगभग सभी आचार्यों ने गहरा विचार-विमर्श किया है।

---

१. शब्दगुणकमाकाशम्, त.सं.

२. एकद्रव्यत्वान्न द्रव्यम्, वै.सू., २.२.२३

३. अतीतानागतहेतुः कालः, स चैको विभुर्नित्यश्च, त.सं.

कणाद ने काल के द्रव्यत्व का उल्लेख करते हुए उसके अतीतादिव्यवहारहेतुत्व पर ही अधिक बल दिया। उन्होंने कहा कि अपर (कनिष्ठ) आदि में जो अपर आदि (कनिष्ठ होने) का ज्ञान होता है वह काल की सिद्धि में लिंग अर्थात् निमित्त कारण है। अधिक सूर्यक्रिया के सम्बन्ध से युक्त भ्राता को पर (ज्येष्ठ) तथा अल्प सूर्यक्रिया के सम्बन्ध से युक्त भ्राता को अपर (कनिष्ठ) कहा जाता है। अतः सूर्य और पिण्ड (शरीर) के मध्य जो परत्वापरत्व-बोधक और युगपत्, चिर, क्षिप्र आदि सम्बन्धघटक द्रव्य है, वही काल है।[1]

प्रशस्तपाद ने आकाश एवं दिक् के समान काल को पारिभाषिक संज्ञा माना और सूत्रकार के कथन का अनुगमन करते हुए यह कहा कि पौर्वापर्य्य, यौगपद्य, अयौगपद्य, चिरत्व और क्षिप्रत्व की प्रतीतियाँ काल की अनुमिति की हेतु हैं।

काल की सत्ता के सिद्ध होने पर भी उसके द्रव्यत्व पर उठाई जाने वाली शंकाओं का समाधान वैशेषिक इस प्रकार करते हैं कि पृथिवी आदि अन्य आठ द्रव्यों में से किसी में भी क्षण, निमेष आदि कालबोधक प्रतीतियों को संयुक्त नहीं किया जा सकता। अतः जिस द्रव्य के साथ हमारे क्षण आदि का ज्ञान संयुक्त होता है, वह काल है।

श्रीधराचार्य ने सूर्यक्रिया या सूर्यपरिवर्तन के स्थान पर मनुष्य-शरीर के भौतिक परिवर्तन की प्रतीति को काल का अनुमापक बताकर एक नई उद्‌भावना की।[2] इसी प्रकार वल्लभाचार्य ने न्यायलीलावती में यह कहा कि "यह पुस्तक वर्तमान है", "यह मेज वर्तमान है", ऐसे वाक्यों में विषय का भेद होने पर भी उनकी वर्तमानता एक जैसी है।[3] अतः वर्तमानत्व ही काल का ज्ञापक है। अस्तित्व व्यक्तिगत स्वरूप या सत्ता सामान्य स्वरूप को द्योतित करता है, जबकि वर्तमानत्व वस्तुओं के कालिक सम्बन्ध का निदर्शक है। सूत्रकार ने यह भी कहा कि अन्य कार्यों का निमित्त कारण काल है।[4] इसी प्रकार प्रशस्तपाद के कथनों का भी यह सार है कि — (१) पर, अपर आदि प्रतीतियों का, (२) वस्तुओं की उत्पत्ति, स्थिति और विनाश का, (३) तथा क्षण, निमेष आदि प्रतीतियों का जो हेतु है, वह काल कहलाता है।

शिवादित्य और चन्द्रकान्त ने काल को पृथक् द्रव्य नहीं माना। उनके अनुसार काल और दिक् आकाश से अभिन्न हैं। रघुनाथ शिरोमणि ने भी काल को द्रव्य न मानते हुए यह कहा कि ईश्वर से अतिरिक्त काल को पृथक् द्रव्य मानने की कोई आवश्यकता नहीं है, क्योंकि ईश्वर ही कालव्यवहार का विषय है।[5] किन्तु दिनकर भट्ट और वैणीदत्त ने

---

१. अपरस्मिन्नपरं युगपच्चिरं क्षिप्रमिति काललिंगानि, **वै.सू.**

२. युवस्थविरयोः शरीरावस्थाभेदेन तत्कारणतया कालसंयोगेऽनुमिते सति पश्चात्तयोः कालविशिष्टावगतिः, **न्या.क.** पृ. १५८

३. एवं कालोऽपि सर्वत्राभिन्नाकारवर्तमानप्रत्ययवेद्यः, **न्यायलीलावती**, पृ. ३१०

४. नित्येष्वभावात् अनित्येषु भावात् कारणं कालाख्येति, **वै.सू.** २.२.६

५. **पदार्थतत्त्वनिर्णयः**, पृ. २३

रघुनाथ के मत का खण्डन करते हुए यह प्रतिपादित किया कि काल को पृथक् द्रव्य माने बिना हमारी कालिक अनुभूतियों का समाधान नहीं होता। जयन्तभट्ट, नागेशभट्ट, योगभाष्यकार व्यास आदि के अनुसार काल की संकल्पना कल्पनाप्रसूत है, काल क्षणप्रवाह मात्र है। अतः वह स्वतंत्र द्रव्य नहीं है, किन्तु वैशेषिक इनके मत को स्वीकार नहीं करते और काल को एक पृथक् द्रव्य ही मानते हैं। संक्षेप में वैशेषिक मत का सार यह है कि क्षण, निमेष आदि काल की व्यावहारिक उपाधियाँ हैं। इनका नाश होने से भी काल का नाश नहीं होता, अतः काल एक नित्य द्रव्य है, उपाधिभेद से उसमें अनेकता होने पर भी काल वस्तुतः एक है और पर, अपर आदि कालिक प्रतीतियों का कोई अन्य आधार द्रव्य न होने के कारण काल पृथक् रूप से एक विभु एवं नित्य द्रव्य है।

२.१.१.७ दिशा

वैशेषिक मत का सारसंग्रह करते हुए अन्नंभट्ट ने यह कहा कि "प्राची आदि के व्यवहार-हेतु को दिक् (दिशा) कहते हैं। दिक् एक है, विभु है और नित्य है।"[1] इस परिभाषा में उल्लिखित प्रमुख घटकों का वैशेषिकों की लम्बी परम्परा में बड़ा गहन विश्लेषण किया गया है। कणाद ने यह बताया कि — 'जिससे : यह पर है; यह अपर है' — ऐसा ज्ञान होता है, वह दिक्सिद्धि में लिंग है।" कणाद ने यह भी कहा कि दिक् का द्रव्यत्व और नित्यत्व वायु के समान है। दिशा के तात्त्विक भेदों का कोई हेतु नहीं पाया जाता अतः वह एक है। किन्तु संयोगात्मक उपाधियों के कारण उसमें प्राची, प्रतीची आदि भेद से नानात्व का व्यवहार होता है।[2] प्रशस्तपाद ने अपरजाति (व्याप्यसामान्य) के अभाव के कारण दिशा को भी आकाश और काल के समान एक पारिभाषिक संज्ञा माना और सूत्रकार के मन्तव्य का अनुवाद सा करते हुए यह बताया कि—"यह इससे पूर्व में है; यह इससे पश्चिम में है —ऐसी प्रतीतियाँ जिसकी बोधक हों, वह दिशा है।"[3] किसी परिच्छिन्न परिमाण वाले मूर्त्त द्रव्य को अवधि (केन्द्रबिन्दु) मान करके पूर्व, दक्षिण, पश्चिम, उत्तर आदि प्रतीतियाँ की जाती हैं। किन्तु दिशा के बोधक लिंग में भेद न होने के कारण दिशा वस्तुतः एक है। प्राची आदि भेद दिशा की व्यावहारिक उपाधियाँ हैं। काल के समान दिशा में भी एकत्व संख्या, परममहत् परिमाण, एक पृथक्त्व, संयोग और विभाग ये पाँच गुण होते हैं।

चित्सुख, चन्द्रकान्त, शिवादित्य आदि ने दिशा के पृथक् द्रव्यत्व का प्रायः इस आधार पर खण्डन किया है कि आकाश, काल एवं दिशा पृथक्-पृथक् द्रव्य नहीं, अपि तु एक ही द्रव्य के तीन पक्ष प्रतीत होते हैं। रघुनाथ शिरोमणि और भासर्वज्ञ के अनुसार दिशा ईश्वर से अभिन्न है और दिशासम्बन्धी सभी प्रतीतियाँ ईश्वर की उपाधियाँ हैं।[4]

---

१. प्राच्यादिव्यवहारहेतुर्दिक्, सा चैका, नित्या विभ्वी च, त.सं.

२. वै.सू. २.२.१०-१६

३. प्र.पा.भा., पृ. ५६

४. प.त.नि.

वैयाकरण और बौद्ध काल और दिशा को क्षणिक प्रवाहमान विज्ञान कहते हैं। सांख्य द्वारा ये दोनों आकाश में अन्तर्भूत बताये गये हैं। वेदान्त के अनुसार काल और दिशा परब्रह्म पर आरोपित प्रातिभासिक प्रतीतियाँ हैं। केवल वैशेषिक में ही उनका पृथक् द्रव्यत्व माना गया है। इस संदर्भ में यह भी ज्ञातव्य है कि यदि सूत्रकार कणाद को आकाश, काल और दिशा का पृथक्-पृथक् द्रव्यत्व अभिप्रेत न होता, तो यह इनके विश्लेषण के लिए पृथक्-पृथक् सूत्रों का निर्माण क्यों करते ? इन तीनों द्रव्यों का स्वरूप, कार्यक्षेत्र और प्रयोजन भिन्न है। उदाहरणतया आकाश एक भूतद्रव्य है, दिक् मूर्त द्रव्य नहीं है। काल, कालिक परत्वापरत्व का हेतु होता है, जबकि दिशा, देशिक परत्वापरत्व की हेतु है। कालिक प्रतीतियाँ स्थिर होती हैं, जबकि देशिक प्रतीतियाँ केन्द्रसापेक्ष होने से अस्थिर होती हैं। अतः वेणीदत्त जैसे उत्तरवर्ती वैशेषिकों का भी यही कथन है कि दिशा पृथक् रूप से एक विभु और नित्य द्रव्य है।[1]

२.१.२.८ आत्मा

सूत्रकार कणाद ने आत्मा के द्रव्यत्व का विश्लेषण करते हुए सर्वप्रथम यह कहा कि प्राण, अपान, निमेष, उन्मेष, जीवन, मनोगति, इन्द्रियान्तर विकार, सुख-दुःख, इच्छा, द्वेष और प्रयत्न नामक लिंगों से आत्मा का अनुमान होता है। ज्ञान आदि गुणों का आश्रय होने के कारण आत्मा एक द्रव्य है और किसी अवान्तर (अपर सामान्य) द्रव्य का आरम्भक न होने के कारण नित्य है। आत्मा का प्रत्यक्ष नहीं होता। रूप आदि के समान ज्ञान भी एक गुण है। उसका भी आश्रय कोई द्रव्य होना चाहिए। पृथिवी आदि अन्य आठ द्रव्य ज्ञान के आश्रय नहीं हैं। अतः परिशेषानुमान से जो द्रव्य ज्ञान का आश्रय है, उसको आत्मा कहा जाता है। कणाद ने यह भी कहा कि— ज्ञानादि के आश्रयभूत द्रव्य की आत्मसंज्ञा वेदविहित है। इस वेदविहित आत्मा का अन्य आठ द्रव्यों में अन्तर्भाव नहीं हो सकता। 'अहम्' शब्द का आत्मवाचित्व सुप्रसिद्ध है। "मैं देवदत्त हूँ" ऐसे वाक्यों में शरीर में अहम् की प्रतीति उपचारवश होती है। प्रत्येक आत्मा में सुख, दुःख की प्रतीति भिन्न-भिन्न रूप से होती है। अतः जीवात्मा एक नहीं अपि तु अनेक हैं, नाना हैं।[2]

प्रशस्तपाद ने भी सूत्रकार का अनुवर्तन करते हुए प्रकारान्तर से यह कहा कि सूक्ष्म होने के कारण आत्मा का प्रत्यक्ष नहीं होता, किन्तु "जैसे बसूला आदि करणों (हथियारों) को कोई बढ़ई चलाता है, वैसे ही श्रोत्र आदि करणों (इन्द्रियों) को चलाने वाला भी कोई होगा" — इस प्रकार से करणप्रयोजक के रूप में आत्मा का अनुमान किया जाता है। प्रशस्तपाद ने कई अन्य उदाहरणों के द्वारा भी यह बताया कि प्रवृत्ति-निवृत्ति आदि का प्रेरक भी कोई चेतन ही हो सकता है। वही आत्मा है। सुख, दुःख, इच्छा, द्वेष और प्रयत्न नामक गुणों से भी गुणी आत्मा का अनुमान होता है। पृथ्वी, शरीर, इन्द्रिय आदि के साथ

---

१. प.म.

२. वै.सू. २.२.४-२१

अहं प्रत्यय का योग नहीं होता। वह केवल आत्मा के साथ होता है। प्रशस्तपाद ने आत्मा में बुद्धि, सुख, दुःख, इच्छा, द्वेष, प्रयत्न, धर्म, अधर्म, संस्कार, संख्या, परिमाण, पृथक्त्व, संयोग और विभाग इन चौदह गुणों का उल्लेख करते हुए यह भी कहा कि इनमें बुद्धि से लेकर संस्कार पर्यन्त प्रथम आठ आत्मा के विशेष गुण हैं और संख्या आदि शेष छः सामान्य गुण। विशेष गुण अन्य द्रव्यों में नहीं पाये जाते, जबकि सामान्य अन्य द्रव्यों में भी पाये जाते हैं।[1]

कणाद और प्रशस्तपाद के कथनों का शंकर मिश्र प्रभृति कतिपय उत्तरवर्ती व्याख्याकारों ने कुछ भिन्न आशय ग्रहण किया और यह कहा कि आत्मा का मानस प्रत्यक्ष होता है। ''मैं हूँ'' —यह ज्ञान, मानसप्रत्यक्ष है, न कि अनुमानजन्य। कणाद के एक अन्य कथन को स्पष्ट करते हुए शंकर मिश्र ने यह भी बताया कि जिस प्रकार वायु के परमाणुओं में अवयवों के विषय में कोई प्रमाण न होने से वे नित्य माने जाते हैं, वैसे ही आत्मा के अवयव मानने में कोई प्रमाण न होने के कारण आत्मा नित्य है तथा अनादि का आश्रय होने के कारण आत्मा एक द्रव्य है।[2] वेदान्त आदि में ज्ञान को आत्मा का स्वरूप माना जाता है, किन्तु वैशेषिक दर्शन के अनुसार ज्ञान आत्मा का आगन्तुक गुण है। न्यायमञ्जरी में जयन्त ने भी यह कहा कि स्वरूपतः आत्मा जड़ या अचेतन है। इन्द्रिय और विषय का मन के साथ संयोग होने से आत्मा में चैतन्य उत्पन्न होता है।[3] आत्मा विभु है। वह न तो अणुपरिमाण है, न मध्यमपरिमाण।

अन्नंभट्ट ने वैशेषिक मत का सारसंग्रह करते हुए यह बताया कि ज्ञान का जो अधिकरण है, वह आत्मा है। वह दो प्रकार का है, जीवात्मा और परमात्मा। परमात्मा एक है और जीवात्मा प्रत्येक शरीर में भिन्न-भिन्न होने के कारण अनेक है।[4] इस संदर्भ में उद्योतकर का यह कथन भी स्मरणीय है कि परमात्मा नित्य ज्ञान का अधिकरण है जबकि जीवात्मा अनित्य ज्ञान का। श्रीधर ने भी यह बताया है कि जीवात्मा शरीरधारी होता है जबकि परमात्मा कभी भी शरीर धारण नहीं करता।[5]

२.१.२.६ मन

न्याय-वैशेषिक का यह सिद्धान्त है कि गन्धादि विषयों का घ्राणादि इन्द्रियों से, इन्द्रियों का मन से, और मन का आत्मा से संयोग होने पर ही प्रत्यक्ष ज्ञान होता है। विषय का इन्द्रिय के साथ और इन्द्रिय का आत्मा से अधिष्ठानमूलक सम्पर्क होने पर भी यदि इन्द्रिय और आत्मा के बीच मन संयुक्त या सन्निहित नहीं है तो ज्ञान नहीं होता, और संपृक्त

---

१. प्र.पा.भा., पृ. ५९-६६
२. वै.सू. उपस्कार,
३. न्या.मं., भाग-२ पृ.६
४. ज्ञानाधिकरणमात्मा, त.सं.
५. न्या.क. पृ. १३९

या सन्निहित है तो ज्ञान होता है। गन्धादि एकाधिक विषयों के साथ घ्राणादि एकाधिक इन्द्रियों का युगपद् संयोग हो जाने पर भी उनमें से केवल एक ही विषय का ज्ञान होता है, क्योंकि मन उनमें से केवल एक ही इन्द्रिय के साथ सम्बद्ध हो सकता है, एक ही समय एकाधिक के साथ नहीं। मन की अव्यापृतता या अन्यत्र व्यापृतता के कारण कभी-कभी इन्द्रियों से संयुक्त होने पर भी विषय का बोध नहीं होता। अतः कणाद यह कहते हैं कि विषयों और इन्द्रियों के युगपद् संयोग की स्थिति में किसी एक विषय में ज्ञान के सद्भाव और अन्य विषय में ज्ञान के अभाव को हेतु मानकर जिस द्रव्य का अनुमान किया जाता है, वह मन कहलाता है। कणाद यह भी कहते हैं कि जैसे वायु स्पर्शादि गुणों का आश्रय होने के कारण द्रव्य और अवान्तर सृष्टि का समारम्भक न होने के कारण नित्य है, वैसे ही संयोगादि गुणों का आश्रय होने के कारण मन द्रव्य है और अपर सामान्य अर्थात् किसी सजातीय अवान्तर द्रव्य का समारम्भक द्रव्य न होने के कारण वह नित्य है। शरीर के प्रत्येक अवयव या अंग में ही अनेक युगपत् प्रयत्न न होने तथा आत्मा में एक काल में ही अनेक युगपद् ज्ञान उत्पन्न न होने के कारण यह सिद्ध होता है कि मन प्रतिशरीर एक है। अर्थात् भिन्न-भिन्न शरीरों में भिन्न-भिन्न है।[1] प्रशस्तपाद आदि भाष्यकारों ने कणाद के कथनों को प्रकारान्तर से प्रस्तुत करते हुए यह बताया कि आत्मा, इन्द्रिय तथा विषय के सान्निध्य के होते हुए भी ज्ञान, सुख आदि कार्य कभी होते हैं, कभी नही होते हैं। अतः आत्मा, इन्द्रिय और विषय इन तीनों के अतिरिक्त किसी अन्य हेतु की अपेक्षा है, वही हेतु मन है। प्रशस्तपाद ने मन को संख्या, परिमाण, पृथक्त्व, संयोग, विभाग, परत्व, अपरत्व और संस्कार नामक आठ गुणों का अचेतन, परार्थक, मूर्त, अणुपरिमाण तथा आशु संचारी माना है।[2] प्रशस्तपाद के अनुसार स्मृति भी किसी इन्द्रिय पर आधारित होती है। श्रोत्रेन्द्रिय स्मृति का हेतुभूत जो इन्द्रिय है, वही मन है। सुखादि की प्रतीति का कारण भी मन ही है। इस प्रकार प्रशस्तपाद के अनुसार युगपद् ज्ञानानुत्पत्ति, स्मृति और सुखादि की प्रतीति इन तीन हेतुओं से मन का अनुमान होता है।

व्युत्पत्ति के अनुसार मन का अर्थ है— मनन का साधन—'मन्यते बुध्यतेऽनेनेति' (मन्-सर्वधातुभ्योऽसुन्)। किन्तु मन आन्तरिक अनुभवों में ही नहीं, अपितु बाह्य वस्तुओं के प्रत्यक्ष में भी सहायक होता है। अतः प्रशस्तपाद ने यह बताया कि मन वह द्रव्य है, जो मनस्त्वजाति से युक्त हो। न्यायभाष्यकार वात्स्यायन के अनुसार भी सभी प्रकार के ज्ञान का हेतु जो इन्द्रिय है, वह मन है। मन ज्ञान का आश्रय नहीं, अपि तु ज्ञान का कारण है।[3] उदयनाचार्य के मत में मन एक मूर्त द्रव्य है और स्पर्शरहित है। शिवादित्य का यह विचार है कि मन मनस्त्वजाति से युक्त, स्पर्शरहित, क्रिया का अधिकरण द्रव्य है।

---

१. वै.सू. ३.२.१.-३
२. प्र.पा.भा. पृ. ६७
३. न्या.भा. १.१.६

वल्लभाचार्य विश्वनाथ आदि आचार्यों ने बताया कि सुख-दुःखादि का अनुभव कराने वाली अन्तरिन्द्रिय ही मन है। बाह्य इन्द्रियाँ अपने-अपने विषयों का तभी ग्रहण कर सकती हैं, जब मन भी उनके साथ हो। अतः मन सुख आदि का ग्राहक इन्द्रिय होने के साथ-साथ अन्य इन्द्रियों द्वारा उनके अर्थग्रहण में भी सहायक होता है। ज्ञान के अयोगपथ से यह सिद्ध होता है कि प्रतिशरीर भिन्न-भिन्न है, अतः उसमें अनेकत्व है। श्रीधर का यह कथन है कि दो विभु द्रव्यों के बीच संयोग संभव नहीं है। आत्मा विभु है अतः मन को भी विभु नहीं माना जा सकता, वह अणु है।[1] बाह्य इन्द्रियाँ मन को नहीं देख सकतीं, अतः मन एक अतीन्द्रिय द्रव्य है।[2]

२.२.० गुण का स्वरूप और भेद

कणाद के अनुसार समवाय सम्बन्ध से द्रव्य में आश्रय लेने का जिसका स्वभाव हो, जो स्वयं गुण का आश्रय न हो, संयोग और विभाग का कारण न हो और अन्य किसी की अपेक्षा न रखता हो, वह गुण नामक पदार्थ है।[3] प्रशस्तपाद ने यह बताया कि गुणत्व का समवायी होना, द्रव्य में आश्रित होना, गुणरहित होना, क्रियारहित होना सभी गुणों का साधर्म्य है।[4] केशवमिश्र के मत में जो सामान्य जाति से असमबायिकारण बनने वाला हो, स्पन्दनरहित क्रियावान् न हो और द्रव्य पर आश्रित हो, वह गुण कहलाता है।[5] विश्वनाथ ने द्रव्याश्रित निर्गुण और निष्क्रिय को गुण कहा है।[6]

कणाद ने निम्नलिखित सत्रह गुणों का उल्लेख किया है—(१) रूप, (२) रस, (३) गन्ध, (४) स्पर्श, (५) संख्या, (६) परिमाण, (७) पृथक्त्व, (८) संयोग, (९) विभाग, (१०) परत्व, (११) अपरत्व, (१२) बुद्धि, (१३) सुख, (१४) दुःख, (१५) इच्छा, (१६) द्वेष और (१७) प्रयत्न। प्रशस्तपाद ने वेशेषिकसूत्र (१-१-६) में उल्लिखित 'च' पद को आधार बनाकर निम्नलिखित सात गुणों को जोड़कर गुणों की संख्या २४ तक पहुँचा दी—(१) गुरुत्व, (२) द्रवत्व, (३) स्नेह, (४) संस्कार, (५) धर्म, (६) अधर्म और (७) शब्द।

शंकर मिश्र के मतानुसार कणाद ने इन सात गुणों का परिगणन नहीं किया क्योंकि ये तो प्रसिद्ध हैं ही।

कुछ विद्वानों ने (१) लघुत्व, (२) मृदुत्व, (३) कठिनत्व और (४) आलस्य को जोड़कर गुणों की संख्या २८ करने का प्रयत्न किया है, जबकि कई आचार्यों ने (१) परत्व, (२) अपरत्व और पृथक्त्व को अनावश्यक मानकर गुणों की संख्या २१ बताई है। किन्तु

१. न्या.क., पृ. २२३
२. वै.सू. ४.१.६
३. द्रव्याश्रय्यगुणवान् संयोगाविभागेष्वकारणमनपेक्ष इति गुणलक्षणम्, **वै.सू.** १.१.१६
४. रूपादीनां गुणानां सर्वेषां गुणत्वाभिसम्बन्धो द्रव्याश्रितत्वं निर्गुणत्वं निष्क्रियत्वम्, **प्र.पा.भा.**, पृ. ६९
५. सामान्यवान् असमवायिकारणम् अस्पन्दात्मा गुणः स च द्रव्याश्रित एव, **त.भा.** पृ. २६०
६. **तर्कदीपिका**, पृ. १६

सामान्यतया यही माना जाता है कि वैशेषिक दर्शन में गुणों की संख्या २४ है। नव्यन्याय में परत्व, अपरत्व को विप्रकृष्टत्व और सन्निकृष्टत्व या ज्येष्ठत्व और कनिष्ठत्व में अन्तर्निहित मान लिया गया है और पृथक्त्व को अन्योन्याभाव का ही एक रूप बताया गया है। अतः नव्यनैयायिक २१ गुण मानते हैं। विश्वनाथ ने उपर्युक्त चौबीस गुणों का वर्गीकरण निम्नलिखित रूप से किया है—

(१) आश्रयद्रव्यों की मूर्तामूर्तपरक

(क) केवल मूर्त द्रव्यों में रहने वाले जैसे रूप, रस आदि।

(ख) केवल अमूर्त द्रव्यों में रहने वाले, जैसे—बुद्धि, सुख आदि।

(ग) मूर्त और अमूर्त दोनों प्रकार के द्रव्यों में रहने वाले, जैसे- संख्या, परिमाण आदि।

(२) आाश्रय-संख्यापरक

इन गुणों में से कुछ एक-एक द्रव्य में रहते हैं और कुछ एकाधिक द्रव्यों में। संयोग, विभाग, संख्या, अनेकाश्रित गुण हैं और अन्य एकाश्रित।

(३) सामान्य-विशेषपरक

विश्वनाथ ने गुणों का वर्गीकरण (१) सामान्य और (२) विशेष रूप में भी किया है। उनके मतानुसार सामान्य गुण हैं—संख्या, परिमाण, पृथक्त्व, संयोग, विभाग, परत्व, अपरत्व, असांसिद्धिक द्रवत्व, गुरुत्व तथा वेग-संस्कार।

विशेष गुण हैं—बुद्धि, सुख, दुःख, इच्छा, द्वेष, प्रयत्न, रूप, रस, गन्ध, स्पर्श, स्नेह, सांसिद्धिक द्रवत्व, धर्म, अधर्म, भावना, संस्कार तथा शब्द।

(४) इन्द्रियग्राह्यतापरक

विश्वनाथ ने यह भी बताया है कि इन्द्रियग्राह्यता के आधार पर भी गुणों का निम्नलिखित रूप से वर्गीकरण किया जा सकता है—

(१) एकेन्द्रियग्राह्य—रूप, रस, गन्ध, स्पर्श तथा शब्द।

(२) द्वीन्द्रियग्राह्य —(चक्षु और त्वक् से) संख्या, परिमाण, पृथक्त्व, संयोग, विभाग, परत्व, अपरत्व, द्रवत्व, स्नेह, वेग-संस्कार।

(३) अतीन्द्रिय—गुरुत्व, बुद्धि, सुख, इच्छा, द्वेष, प्रयत्न, धर्म, अधर्म तथा भावना-संस्कार।

गुणों का संक्षिप्त विवरण अन्नंभट्ट द्वारा उल्लिखित क्रमानुसार निम्नलिखित है—

२.२.१ रूप का स्वरूप

केवल चक्षु द्वारा ग्रहण किये जाने वाले विशेष गुण को रूप कहते हैं। यहाँ पर ग्रहण का आशय है लौकिक प्रत्यक्ष-योग्य जाति का आश्रय। दृष्ट वस्तु में परिमाणवत्ता, व्यक्तता तथा अन्य गुणों से अनभिभूतता होनी चाहिए तभी उसका रूप चक्षुग्राह्यि होगा। 'चक्षुमात्रि' शब्द के प्रयोग का यह आशय है कि चक्षु से भिन्न बहिरिन्द्रिय द्वारा रूप का ग्रहण नहीं

होता। अन्तरिन्द्रिय मन पर यह बात लागू नहीं होती। रूप पृथ्वी, जल और तेज इन तीनों द्रव्यों में रहता है और शुक्ल, नील, रक्त, पीत, हरित, कपिश और चित्र भेद से सात प्रकार का होता है।

२.२.२ रस का स्वरूप

जीभ से प्रत्यक्ष होने वाले गुण का नाम रस है। रस छः प्रकार का होता है— मधुर, अम्ल, लवण, कटु, तिक्त तथा कषाय। रस पृथ्वी और जल में रहता है। पृथ्वी में छः प्रकार का जल रहता है, किन्तु जल में केवल मधुर रस रहता है और वह अपाकज होता है। चित्ररस की सत्ता को नैयायिकों ने स्वीकार नहीं किया, क्योंकि आँख किसी वस्तु के विस्तृत भाग के रूपों को एक साथ देख सकती है, किन्तु जिह्वाग्र एक समय एक ही रस का ग्रहण कर सकता है।

२.२.३ गन्ध का स्वरूप

घ्राण इन्द्रिय द्वारा ग्रहण किये जाने योग्य गुण को गन्ध कहते हैं। सुगन्ध और दुर्गन्ध के भेद से यह दो प्रकार का होता है और केवल पृथ्वी में रहता है और अनित्य है। सुगन्ध और दुर्गन्ध गम्य हैं। नैयायिकों ने चित्रगन्ध की सत्ता को भी स्वीकार नहीं किया। जल में गन्ध का जो आभास होता है, वह पृथ्वी के संयोग के कारण संयुक्त समवाय सम्बन्ध से होता है।

२.२.४ स्पर्श का स्वरूप

जिस गुण का केवल त्वचा से प्रत्यक्ष होता है, वह स्पर्श कहलाता है। स्पर्श तीन प्रकार का होता है और चार द्रव्यों में रहता हैं— शीत (जल में), उष्ण (तेज में) तथा अनुष्णाशीत (पृथ्वी और वायु में)। यह पृथ्वी, जल, तेज और वायु में रहता है। नव्य नैयायिक कठिन और सुकुमार को भी स्पर्श का भेद मानते है, जबकि प्राचीन नैयायिक उनको संयोग के अन्तर्गत समाविष्ट करते हैं।

२.२.५ संख्या का स्वरूप

एक, दो आदि व्यवहार के कारण को संख्या कहा जाता है। दूसरे शब्दों में संख्या वह सामान्य गुण है, जो एकत्व आदि व्यवहार का निमित्त होता है। वह नौ द्रव्यों में रहती है और एक से लेकर परार्ध पर्यन्त होती है। संख्या दो प्रकार की होती है- एक द्रव्य में रहने वाली एकत्व और अनेक द्रव्यों में रहने वाली—द्वित्व त्रित्व आदि। एकत्व भी दो प्रकार का होता है—(क) नित्य, जो पृथ्वी, जल, तेज और वायु के परमाणु तथा आकाश, काल, दिक्, आत्मा और मन इन नित्य पदार्थों में रहता है और (ख) अनित्य, जो अपने आश्रय घट-पट आदि के समवायि कारण तन्तु आदि अनित्य पदार्थों में रहता है। इन पदार्थों के नाश से तद्गत एकत्व भी नष्ट हो जाता है पट का रूप अपने समवायिकारणों के रूप से उत्पन्न होता है। द्वित्वादि नामक संख्या तो सभी द्रव्यों में अनित्य होती है।

द्वित्व संख्या की उत्पत्ति दो द्रव्यों में जैसे "यह एक घट है" यह भी एक घट है" इस अपेक्षाबुद्धि से होती है। द्वित्व दो द्रव्यों का गुण है, अतः दो द्रव्य द्वित्व के समवायिकरण होते हैं और दोनों द्रव्यों के दोनों एकत्व असमवायिकारण होते हैं, एकत्व की अपेक्षाबुद्धि निमित्त कारण होती है। अपेक्षाबुद्धि के नाश से द्वित्व का भी नाश हो जाता है।

साधारणतया तो संख्या एक प्रतीतिमात्र है, किन्तु न्यायवैशेषिक की दृष्टि से रूप आदि के समान संख्या भी एक गुण है। संक्षेपतः द्वित्व आदि की उत्पत्ति (द्वित्वोदय प्रक्रिया) वैशेषिकों के अनुसार इस प्रकार है—

प्रथम क्षण में — इन्द्रिय का घटद्वय से सम्बन्ध।

द्वितीय क्षण में— एकत्वसामान्य का ज्ञान।

तृतीय क्षण में — एक यह, एक यह, इस प्रकार की अपेक्षाबुद्धि का उत्पन्न होना।

चतुर्थ क्षण में — द्वित्व संख्या की उत्पत्ति।

पंचम क्षण में — द्वित्व सामान्य (जाति का ज्ञान)।

षष्ठ क्षण में — द्वित्व संख्या का ज्ञान।

सप्तम क्षण में — द्वित्वसंख्याविशिष्ट दो घट व्यक्ति का ज्ञान।

अष्ठम क्षण में — द्वित्व ज्ञान से आत्मसंस्कार।

२.२.६ परिमाण का स्वरूप

मान के व्यवहार अर्थात् दो सेर आदि नापने और तौलने के असाधारण कारण को परिमाण कहा जाता है। परिमाण नौ द्रव्यों में रहता है और अणु, महत्, दीर्घ और ह्रस्व भेद से चार प्रकार का होता है। परिमाण का नित्य और अनित्य के रूप में भी वर्गीकरण किया जाता है। नित्य द्रव्यों में रहने वाला परिमाण नित्य और अनित्य द्रव्यों में रहने वाला परिमाण अनित्य होता है। कार्यगत परिमाण के तीन उपभेद हैं— (१) संख्यायोनि, (२) परिमाणयोनि तथा (३) प्रचययोनि।

२.२.७ पृथक्त्व का स्वरूप

पृथक्ता के व्यवहार के असाधारण कारण को पृथक्त्व कहा जाता है। यह दो प्रकार का होता है— जहाँ एक वस्तु में अन्य वस्तु से पृथक्ता प्रतीत होती हैं, वहाँ एक पृथक्त्व और जहां दो वस्तुओं में अन्य वस्तु या वस्तुओं से पृथक्ता प्रतीत होती है (जैसे घट और पट पुस्तक से पृथक् है) वहाँ द्विपृथक्त्व आदि। एक पृथक्त्व नित्य द्रव्य में रहता हुआ नित्य होता है और अनित्य द्रव्य में रहता हुआ अनित्य। द्विपृथक्त्व आदि सर्वत्र अनित्य ही होता है, क्योंकि उसका आधार द्वित्व आदि संख्या है, जिसको अनित्य माना जाता है।

"यह घट उस घट से पृथक् है"—इस प्रकार का व्यवहार द्रव्यों के संबन्ध में प्रायः देखा जाता है। इस प्रकार की प्रतीति का निमित्त एक गुण माना जाता है। यही पृथक्त्व

है। अन्योन्याभाव के आधार पर यह प्रतीति नहीं हो सकती, क्योंकि अन्योन्याभाव तो "घट पट नहीं है" आदि ऐसे उदाहरणों पर चरितार्थ होता है, जिनमें तादात्म्य का अभाव है। इस प्रकार पृथक्त्व की प्रतीति भावात्मक है जबकि अन्योन्याभाव की प्रतीति अभावात्मक होती है।

२.२.८ संयोग का स्वरूप

जब दो द्रव्य इस प्रकार समीपस्थ होते हैं कि उनके बीच कोई व्यवधान न हो तो उनके मेल को संयोग कहते हैं। इस प्रकार संयोग एक सामान्य गुण है, जो दो द्रव्यों पर आश्रित रहता है। संयोग अव्याप्यवृत्ति होता है। उदाहरणतया पुस्तक और मेज का संयोग दो द्रव्यों से सम्बद्ध होता है, किन्तु यह संयोग दोनों द्रव्यों को पूर्ण रूप से नहीं घेरता, केवल उनके एक देश में रहता है। मेज के साथ पुस्तक के एक पार्श्व का और पुस्तक के साथ मेज के एक भाग का ही संयोग होता है। संयोग को केवल व्यवधानाभाव नहीं कहा जा सकता, क्योंकि व्यवधानाभाव तो कुछ दूर पर स्थित द्रव्यों में भी हो सकता है। किन्तु संयोग में तो व्यवधानाभाव के साथ ही मेल होना भी आवश्यक है। संयोग तीन प्रकार का होता है—अन्यतरकर्मज, उभयकर्मज और संयोगज-संयोगकर्मज।

संयोगनाश के दो कारण होते हैं-आश्रय का नाश और विभाग।

संयोग का यह वर्गीकरण वैशेषिक दृष्टि से है। नैयायिकों के अनुसार तो संयोग के दो भेद होते हैं — जन्य और अजन्य। जन्य संयोग के तीन उपभेद होते हैं—(१) अन्यतर कर्मज, (२) उभयकर्मज और (३) संयोगज। अजन्य संयोग विभु द्रव्यों में होता है और उसका कोई अवान्तर भेद नहीं होता। वैशेषिक दर्शन आकाश, काल आदि विभु द्रव्यों के नित्य संयोग के सिद्धान्त को स्वीकार नहीं करता। विभु द्रव्यों में विप्रकर्ष भी नहीं है और विभुत्व के कारण उनमें संयोग मानना भी व्यर्थ है। आशय यह है कि वैशेषिक मत में नित्य एवं विभु द्रव्यों का परस्पर संयोग नहीं होता। फलस्वरूप आकाश का आत्मा के साथ अथवा दो आत्माओं का परस्पर संयोग नहीं होता।

२.२.९ विभाग का स्वरूप

परस्पर मिले हुए पदार्थों के अलग-अलग हो जाने से संयोग का जो नाश होता है, उसको विभाग कहते हैं। वह सभी द्रव्यों में रहता है। केशव मिश्र के अनुसार "यह द्रव्य से विभक्त है"—इस प्रकार के अलगाव की प्रतीति का असाधारण कारण विभाग कहलाता है। वह संयोगपूर्वक होता है और दो द्रव्यों में होता है। विभाग तीन प्रकार का माना गया है—अन्यतरकर्मज, उभयकर्मज और विभागज।

२.२.१० परत्व और अपरत्व का स्वरूप

"यह पर है, यह अपर है"—इस प्रकार के व्यवहार का असाधारण कारण परत्व एवं अपरत्व है। वे दो प्रकार के हैं—दिक्कृत और (ख) कालकृत।

(क) दिक्कृत परत्व-अपरत्व

एक ही दशा में स्थित दो द्रव्यों में "यह द्रव्य इस द्रव्य के समीप है"—इस प्रकार के ज्ञान के सहयोग से दिशा और वस्तु के संयोग द्वारा समीपस्थ वस्तु में अपरत्व उत्पन्न होता है। अपरत्व की उत्पत्ति का साधन सन्निकर्ष है।

इसी प्रकार "यह द्रव्य इस द्रव्य से दूर है"-ऐसी बुद्धि के सहयोग से दिग्द्रव्य के संयोग से विप्रकृष्ट द्रव्य में परत्व उत्पन्न होता है। परत्व की उत्पत्ति का साधन विप्रकर्ष है।

(ख) कालकृत परत्व और अपरत्व

वर्तमान काल को आधार मानकर दो वस्तुओं या व्यक्तियों में एक अनियत दिशा में स्थित युवक तथा वृद्ध शरीरों में "यह (युवक शरीर) इस (वृद्ध शरीर) की अपेक्षा अल्पतर काल से सम्बद्ध" है— इस प्रकार वृद्धिरूप निमित्तकारण के सहयोग से कालशरीर-रूप असमवायिकारण से युवा मनुष्य के शरीररूप आश्रय में अपरत्व उत्पन्न होता है तथा यह (वृद्ध शरीर) इस (युवक शरीर) की अपेक्षा अधिक काल से सम्बन्ध रखता है" इस प्रतीति से वृद्ध शरीर में परत्व उत्पन्न होता है।

यह ज्ञातव्य है कि दिक्कृत परत्वापरत्व एक दिशा में स्थित दो द्रव्यों में ही उत्पन्न हुआ करते हैं, भिन्न-भिन्न दिशाओं में स्थित द्रव्यों में नहीं, किन्तु कालकृत परत्वापरत्व के लिए पिण्डों का एक ही दिशा में स्थित होना आवश्यक नहीं है।

२.२.१२ गुरुत्व का स्वरूप

गुरुत्व उस धर्मविशेष (गुण) को कहते हैं, जिसके कारण किसी द्रव्य का प्रथम पतन होता है। किसी वस्तु की ऊपर से नीचे की ओर जाने की क्रिया का नाम पतन है। पतन-क्रिया जिस वस्तु में होती है, वह वस्तु पतन का समवायिकारण होती है और स्वयं उस वस्तु का जो अपना भारीपन है वह उस वस्तु में संयोग, वेग या प्रयत्न का अभाव हो जाता है। अतः पतन का समवायिकारण कोई न कोई द्रव्य होता है, असमवायिकारण गुरुत्व होता है। परमाणु का गुरुत्व नित्य होता है। परमाणु से भिन्न पृथिवी और जल का गुरुत्व अनित्य होता है। पहली पतन-क्रिया से वस्तु में जो वेग उत्पन्न होता है, वह बाद की पतन-क्रिया का असमवायिकारण है। वृन्त से टूट कर भूमि पर पहुँचने तक फल में अनेक क्रियाएँ होती हैं। उनमें पहली पतन-क्रिया का असमवायिकारण फल का गुरुत्व होता है और बाद की पतनक्रियाओं का असमवायिकारण पहली पतन-क्रिया से उत्पन्न फलगत वेग होता है।

२.२.१३ द्रवत्व का स्वरूप

किसी तरल वस्तु के चूने, टपकने या एक स्थान से दूसरे स्थान तक बहकर पहुँचने में अनेक स्पन्दनक्रियाएँ होती हैं। उनमें से प्रथम स्पन्दन का असमवायिकारण द्रवत्व (तरलता) कहलाता है, जो कि भूमि, तेज और जल में रहता है। घृत आदि पार्थिव द्रवत्व

तथा सुवर्ण आदि में जो द्रवत्व है, वह नैमित्तिक (अग्निसंयोगजन्य) होता है, जब कि जल में जो द्रवत्व है वह स्वाभाविक है। पहली क्रिया के बाद की जो स्पन्दन क्रियाएँ होती हैं, उनका असमवायिकारण वेग होता है।

२.२.१४ स्नेह का स्वरूप

'चिकनापन' नामक जो गुण है, वह स्नेह कहलाता है। वह केवल जल में रहता है। स्नेह ऐसा गुण है, जिसके कारण पृथक्-पृथक् रूप से विद्यमान कण या अंश पिण्ड रूप में परिणत हो जाते हैं। स्नेह दो प्रकार का होता है—नित्य और अनित्य। जल के परमाणुओं में नित्य होता है और कार्यरूप जल में अनित्य। अनित्य स्नेह कारण गुणपूर्वक होता है और तभी तक रहता है, जब तक उसका आश्रय द्रव्य द्व्यणुक आदि रहता है।

२.२.१५ शब्द (गुण) का स्वरूप

शब्द वह गुण है जिसका ग्रहण श्रोत्र के द्वारा किया जाता है। शब्द का आश्रय द्रव्य आकाश है। अतः यह आकाश का विशेष गुण भी कहा जाता है। शब्द दो प्रकार का होता है—ध्वन्यात्मक और वर्णात्मक। भेरी आदि से उत्पन्न शब्द ध्वन्यात्मक और कण्ठ से उत्पन्न शब्द वर्णात्मक कहलाता है। भेरी आदि देश में उत्पन्न शब्द श्रोत्र तक कैसे पहुँचता है, इस सम्बन्ध में नैयायिकों ने मुख्यतः जिन दो न्यायों का उल्लेख किया है, वे हैं— (क) वीचितरंगन्याय और (ख) कदम्बमुकुलन्याय। न्यायकन्दली में श्रीधर ने वीचितरंगन्याय को अन्यातिकता निरूपित किया है।

२.२.१६ बुद्धि का स्वरूप

गुणों में बुद्धि का भी परिगणन किया गया है। बुद्धि आत्मा का गुण है, क्योंकि आत्मा को ही मन तथा बाह्येन्द्रियों के द्वारा अर्थ का प्रकाश अर्थात् ज्ञान होता है। सांख्य में बुद्धि को महत्तत्त्व कहा गया है किन्तु वैशेषिक यह मानते हैं कि बुद्धि ज्ञान का पर्याय है। प्रशस्तपाद ने इस संदर्भ में ठीक वैसा ही विचार व्यक्त किया है, जैसा कि न्यायसूत्रकार गौतम ने किया था कि बुद्धि, उपलब्धि और ज्ञान पर्यायवाची शब्द हैं।[1] शिवादित्य ने भी आत्माश्रय प्रकाश को बुद्धि कहा है।[2] बुद्धि का मानस प्रत्यक्ष होता है। बुद्धि के प्रमुख दो भेद हैं—विद्या और अविद्या। विश्वनाथ पञ्चानन ने विद्या को प्रमा और अविद्या को अप्रमा कहा है। अन्नंभट्ट ने सब प्रकार के व्यवहार-हेतु को बुद्धि कहा है। उन्होंने बुद्धि के भेद बताये—स्मृति और अनुभव। अनुभव भी दो प्रकार का होता है—यथार्थ और अयथार्थ। यथार्थ अनुभव को ही प्रमा कहते है।

---

१. बुद्धिरुपलब्धिज्ञानं प्रत्यय इति पर्यायाः, प्र.भा. पृ. १३०

२. आत्माश्रयः प्रकाशो बुद्धिः, स.प. पृ. ७६

२.२.१७ सुख का स्वरूप

जिसको सभी प्राणी चाहें या जो सब लोगों को अनुकूल लगे, वह सुख कहलाता है। सुख न्याय-वैशेषिक के अनुसार आत्मा का एक विशेष गुण है। कतिपय आचार्यों के मत में "मैं सुखी हूँ" इस प्रकार के अनुव्यवसाय में जिस ज्ञान की प्रतीति होती है, वह सुख कहलाता है। आत्मा के उस गुण को भी कतिपय आचार्यों ने सुख कहा है, जिसका असाधारण कारण धर्म है।

प्रशस्तपादभाष्य में कारणभेद से चार प्रकार के सुखों का उल्लेख किया गया है— (१) सामान्यसुख, जो कि प्रिय वस्तुओं की उपलब्धि, अनुषंग आदि से प्राप्त होता है; (२) स्मृतिसुख, जो कि भूतकाल के विषयों के स्मरण से होता है, (३) संकल्पज, जो अनागत विषयों के संकल्प से होता है और (४) विद्या शमसन्तोषादिजन्यसुख, जो कि पूर्वोक्त तीन प्रकार के कारणों से भिन्न विद्या आदि से जन्य एक विशिष्ट सुख होता है।

सुख का वर्गीकरण (क) स्वकीय और (ख) परकीय भेद से भी किया जा सकता है। अपने सुख का तो अनुभव होता है, किन्तु परकीय सुख तो अनुमान द्वारा होता है। एक अन्य प्रकार का वर्गीकरण (क) लौकिक और (ख) पारलौकिक रूप से भी हो सकता है। लौकिक सुख के भी निम्नलिखित भेद माने जा सकते हैं— (१) वैषयिक, जो सांसारिक वस्तुओं के भोग से मिलता है; (२) मानसिक, जो कि इच्छित विषयों के अनुसरण से प्राप्त होता है; (३) आभ्यासिक, जो किसी क्रिया के लगातार करते रहने से प्राप्त होता है; और (४) आभिमानिक, जो वैदुष्य आदि धर्मों के आरोप की अनुभूति से प्राप्त होता है।

२.२.१८ दुःख का स्वरूप

गुणों में दुःख की भी गणना की गई है। दुःख साधारणतः पीड़ा को कहते हैं, जिसको सामान्यतः कोई भी नहीं चाहता। न्यायसूत्र में दुःख की गणना बारह प्रमेयों में की गई है।

२.२.१६ इच्छा का स्वरूप

केशव मिश्र ने राग को और अन्नंभट्ट ने काम को इच्छा कहा है। इच्छा का विस्तृत निरूपण प्रशस्तपादभाष्य में उपलब्ध होता है। सामान्यतः अप्राप्त को प्राप्त करने की अभिलाषा इच्छा कहलाती है, प्राप्ति की अभिलाषा अपने लिये हो चाहे दूसरे के लिए। यह आत्मा का गुण है। इसकी उत्पत्ति स्मृतिसापेक्ष या सुखादिसापेक्ष आत्ममनःसंयोगरूपी असमवायिकरण से आत्मारूप समवायिकारण में होती है। इसके दो प्रकार होते हैं: सोपाधिक तथा निरुपाधिक। सुख के प्रति जो इच्छा होती है, वह निरुपाधिक होती है और सुख के साधनों के प्रति जो इच्छा होती है, वह सोपाधिक होती है। इच्छा प्रयत्न, स्मरण, धर्म, अधर्म आदि का कारण होती है।

२.२.२० द्वेष का स्वरूप

अन्नंभट्ट के अनुसार क्रोध का ही दूसरा नाम द्वेष हैं। प्रशस्तपाद के अनुसार द्वेष

वह गुण है, जिसके उत्पन्न होने पर प्राणी अपने को प्रज्वलित-सा अनुभव करता है। यह दुःखसापेक्ष अथवा स्मृतिसापेक्ष आत्ममनःसंयोग से उत्पन्न होता है और प्रयत्न, स्मृति, धर्म और अधर्म का कारण है। द्रोह के भी कई भेद होते हैं, जैसे कि (क) द्रोह—उपकारी के प्रति भी अपकार कर बैठना, (ख) मन्यु—अपकारी व्यक्ति के प्रति अपकार करने में असमर्थ रहने पर अन्दर ही अन्दर उत्पन्न होने वाला द्वेष, (ग) अक्षमा दूसरे के गुणों को न सह सकना अर्थात् असहिष्णुता, (घ) अमर्ष—अपने गुणों के तिरस्कार की आशंका से दूसरे में गुणों के प्रति विद्वेष, (ङ) अभ्यसूया—अपकार को सहन करने में असमर्थ व्यक्ति के मन में चिरकाल तक रहने वाला द्वेष। यह सभी द्वेष पुनः स्वकीय और परकीय प्रकार से हो सकते हैं। स्वकीय द्वेष का ज्ञान मानस प्रत्यक्ष से और परकीय द्वेष का ज्ञान अनुमान आदि से होता है।

२.२.२१ प्रयत्न का स्वरूप

अन्नंभट्ट ने 'कृति' को प्रयत्न कहा है। प्रशस्तपाद के अनुसार प्रयत्न, संरम्भ और उत्साह पर्यायवाची शब्द हैं। प्रयत्न दो प्रकार का होता है— (१) जीवनपूर्वक और (२) इच्छाद्वेषपूर्वक। सुप्तावस्था में वर्तमान प्राणी के प्राण तथा अपान वायु के श्वास-प्रश्वास रूप व्यापार को चलाने वाला और जाग्रदवस्था में अन्तःकरण को बाह्य इन्द्रियों से संयुक्त करने वाला प्रयत्न जीवनयोनि प्रयत्न कहलाता है। इसमें धर्म तथा अधर्म रूप निमित्त कारण की अपेक्षा करने वाला आत्मा तथा मन का संयोग असमवायिकारण है। हित की प्राप्ति और अहित की निवृत्ति करानेवाली शरीर की क्रियाओं का हेतु इच्छा या द्वेषमूलक प्रयत्न कहलाता है। इसमें इच्छा अथवा द्वेषरूप निमित्त कारण की अपेक्षा करनेवाला आत्मा तथा मन का संयोग असमवायिकारण है।

२.२.२२-२३ धर्म और अधर्म का स्वरूप

अन्नंभट्ट ने विहित कर्मों से जन्य अदृष्ट को धर्म और निषिद्ध कर्मों से उत्पन्न अदृष्ट को अधर्म कहा है। केशवमिश्र के अनुसार सुख तथा दुःख के असाधारण कारण क्रमशः धर्म और अधर्म कहलाते हैं। इनका ज्ञान प्रत्यक्ष से नहीं, अपितु आगम या अनुमान से होता है। अनुमान का रूप इस प्रकार होगा—

देवदत्त के शरीर आदि देवदत्त के विशेष गुणों से उत्पन्न होते हैं (प्रतिज्ञा), क्योंकि ये कार्य होते हुये देवदत्त के भोग के हेतु हैं (हेतु), जैसे देवदत्त के प्रयत्न से उत्पन्न होनेवाली वस्तु वस्त्र आदि (उदाहरण), इस प्रकार शरीर आदि का निमित्त होनेवाले विशेष गुण ही धर्म तथा अधर्म हैं।

२.२.२४ संस्कार का स्वरूप

वरदराज के मतानुसार जिस गुण में वह कारण उत्पन्न होता है, जो कि उसी जाति का हो जिस जाति का कार्य है, (यद्यपि वह विजातीय होता है) तो वह संस्कार कहलाता है। अर्थात् जब भी कोई गुण या कर्म बाह्य सहायता के बिना आन्तरिक शक्ति से ही उसी

प्रकार का कार्य उत्पन्न कर दे तो वह संस्कार होता है। केशव मिश्र के अनुसार संस्कार सम्बन्धी व्यवहार का असाधारण कारण संस्कार कहलाता है। संस्कार तीन प्रकार का होता है— वेग, भावना और स्थितिस्थापक। संस्कार के इन तीन भेदों में वैसे तो भावना ही वस्तुतः संस्कार हैं शेष दो संस्कार नहीं हैं, किन्तु कतिपय विद्वानों का यह कथन भी ध्यान देने योग्य है कि इन तीनों में बाह्य कारणों के बिना स्वयं ही कार्य करने की क्षमता समानरूप से है।

द्रव्यों में गुण-बोधक चक्र

भारतीय दर्शनसार नामक ग्रन्थ (पृ.२४०) में आचार्य बलदेव उपाध्याय ने कारिकावली के आधार पर द्रव्य में गुणों के अवस्थान की तालिका निम्नलिखित रूप से दी है—

पृथ्वी	जल	तेज	वायु	आकाश	काल	दिक्	ईश्वर	जीवात्मा	मन
स्पर्श	स्पर्श	स्पर्श	स्पर्श	संख्या	संख्या	संख्या	संख्या	संख्या	संख्या
संख्या	संख्या	संख्या	संख्या	परिमाण	परिमाण	परिमाण	परिमाण	परिमाण	परिमाण
परिमाण	परिमाण	परिमाण	परिमाण	पृथक्त्व	पृथक्त्व	पृथक्त्व	पृथक्त्व	पृथक्त्व	पृथक्त्व
पृथक्त्व	पृथक्त्व	पृथक्त्व	पृथक्त्व	संयोग	संयोग	संयोग	संयोग	संयोग	संयोग
संयोग	संयोग	संयोग	संयोग	विभाग	विभाग	विभाग	विभाग	विभाग	विभाग
वियोग	वियोग	वियोग	वियोग	शब्द			बुद्धि	बुद्धि	परत्व
परत्व	परत्व	परत्व	परत्व				इच्छा	इच्छा	अपरत्व
अपरत्व	अपरत्व	अपरत्व	अपरत्व				यत्न	यत्न	वेग
वेग	वेग	वेग	वेग					सुख	
गुरुत्व	गुरुत्व	द्रवत्व						दुःख	
द्रवत्व	द्रवत्व	रूप						द्वेष	
रूप	रूप							भावना	
रस	रस							धर्म	
गंध	स्नेह							अधर्म	
१४ गुण	१४ गुण	११ गुण	९ गुण	६ गुण	५ गुण	५ गुण	८ गुण	१४ गुण	८ गुण

२:३.० कर्म का स्वरूप

कर्म का आशय है क्रिया या गति, जैसे चलना, फिरना आदि। कर्म मूर्त द्रव्य में ही रहता है। कणाद के अनुसार एक समय एक द्रव्य में रहता हो, गुण से भिन्न हो तथा संयोग

एवं विभाग के प्रति साक्षात् कारण भी हो वह कर्म है।[1] प्रशस्तपाद ने कणाद के मन्तव्य को स्पष्ट करते हुए कहा कि एक के चलने पर सब में चलने की उत्पत्ति नहीं होती और जिस स्थल में एक ही समय अनेकों की चलनक्रिया होती है, वहाँ भी कारण अनेक ही हैं, क्योंकि चलनक्रियाओं के कार्य अभिघात तथा आधार में भेद है। नोदन (ढकेलना), गुरुत्व (भारीपन), वेग और प्रयत्न ये चार कर्म के प्रेरक कारण हैं। कर्म के प्रमुख भेद पाँच हैं— उत्क्षेपण, अपक्षेपण, आकुंचन, प्रसारण तथा गमन।

ऊर्ध्व देश के साथ होने वाले संयोग के प्रति कारणभूत क्रिया उत्क्षेपण और अधोदेश के साथ होनेवाले संयोग के प्रति कारणभूत क्रिया अपक्षेपण कहलाती है। शरीर से सन्निकृष्ट संयोग का जनक कर्म आकुंचन तथा शरीर से विप्रकष्ट संयोग का जनक कर्म है— प्रसारण। इनके अतिक्ति अन्य सब कर्म गमन कहलाते हैं। भ्रमण, रेचन आदि अन्य भी असंख्य कर्म हैं, किन्तु उनका गमन में ही अन्तर्भाव हो जाता है। उत्क्षेपण आदि कर्म नियत दिग्-देश-संयोगानुकूल होते हैं, जबकि भ्रमण, रेचन आदि अनियतदिग्देशसंयोगानुकूल होते हैं। इसके साथ ही यह भी ज्ञातव्य है कि उत्क्षेपण आदि इच्छा-सापेक्ष कर्म हैं, जब कि रेचन आदि पर यह नियम लागू नहीं होता। उदाहरण के रूप में गेंद को मैदान में पटकने के बाद जो उछाल उसमें आता है, वह उत्क्षेपण नहीं कहला सकता। क्योंकि वह उत्प्लवन स्वतः होता है, किसी की इच्छा से नहीं।

२.४.० सामान्य का स्वरूप

केशव मिश्र के अनुसार अनुवृत्ति प्रत्यय के हेतु को सामान्य कहते हैं।[2] विश्वनाथ पंचानन के मत में जो नित्य हो और अनेक (एक से अधिक) वस्तुओं में समवाय सम्बन्ध से रहता हो, वह सामान्य कहलाता है।[3] अन्नंभट्ट का यही मत है, किन्तु उन्होंने लक्षण में समवाय शब्द के स्थान पर अनुगत शब्द का प्रयोग किया है।[4] कणाद ने सामान्य और विशेष को बुद्धिसापेक्ष कहा है।[5]

कणाद ने जिन छः पदार्थों के साधर्म्य (अनुगत धर्म) और वैधर्म्य (विपरीत धर्म) के ज्ञान के द्वारा उत्पन्न तत्त्वज्ञान से निःश्रेयस की प्राप्ति का उल्लेख किया है, उनमें से सामान्य भी एक बताया है। उनका यह भी कथन है कि सामान्य के दो रूप होते हैं— (१) सामान्य अर्थात् केवल अनुवृत्ति बुद्धि से सम्बद्ध सामान्य तथा (२) सामान्यविशेष अर्थात् अनुवृत्ति और व्यावृत्ति रूप उभयविध बुद्धि से सम्बद्ध सामान्य। सूत्रकार कणाद ने सामान्य का कोई स्पष्ट लक्षण नहीं दिया। प्रशस्तपाद ने कणाद के कथन को स्पष्ट करते

---

१. एकद्रव्यमगुणं संयोगविभागेष्वनपेक्षकारणमिति कर्मलक्षणम्, वै.सू. १.१.१७
२. अनुवृत्तिप्रत्ययहेतुः सामान्यम्, त.भा. पृ.२२४
३. नित्यत्वे सति अनेकसमवेतत्वं सामान्यम्, न्या. सि. मु.
४. नित्यमेकमनेकानुगतं सामान्यम्, त.सं.
५. सामान्यं विशेष इति बुध्यपेक्षम्, वै.सू. १.२.३

हुए यह कहा कि सामान्य का उपर्युक्त प्रथम रूप परसामान्य कहलाता है और द्वितीय रूप अपरसामान्य। पर (व्यापक) सामान्य केवल सत्ता है जिसमें महाविषयत्व अर्थात् सर्वाधिक देशवृत्तिता है। उससे केवल अनुगत प्रतीति ही होती है। सामान्याश्रय द्रव्यादि तीन पदार्थों में वह अनुगत बुद्धि को ही उत्पन्न करता है, न कि व्यावृत्तिबुद्धि को। जिस प्रकार परस्पर भिन्न चर्म, वस्त्र, कम्बल आदि द्रव्यों में 'नील-नील' इत्याकारक एकाकार ज्ञान होता है, उसी प्रकार से भिन्न-भिन्न पृथिवी आदि नौ द्रव्यों, रूप आदि चौबिस गुणों और उत्पेक्षण आदि पाँच कर्मों में भी 'सत्-सत्' ऐसा एकाकार ज्ञान होता है। अपर सामान्य अनुगतबुद्धि और भेदबुद्धि दोनों का कारण होता है अतः वह सामान्यविशेष कहलाता है। उदाहरणतया द्रव्यत्व पृथिवी, जल आदि नौ द्रव्यों में अनुगत बुद्धि का कारण है, किन्तु गुण और कर्म से वह भेदबुद्धि का कारण भी है। अतः वह सामान्य तथा विशेष उभयरूप है।

द्रव्यत्व, गुणत्व आदि सामान्य द्रव्य, गुण आदि पदार्थों से भिन्न होने के कारण ही सामान्य नित्य है; यदि दोनों में अभेद हो तो सामान्य का भी द्रव्यादि के समान उत्पत्ति तथा नाश होने लगे।

अनुगताकार ज्ञानरूप सामान्य का लक्षण प्रत्येक व्यक्ति में विलक्षण न होने से तथा भेद में प्रमाण न होने के कारण भी सामान्य अपने आधारभूत व्यक्तियों में एक ही है।

'सामान्य' अपने विषय में समवाय सम्बन्ध से रहता है। यद्यपि सामान्य अनियतदेश होता है अतः सर्वत्र उत्पन्न होने वाले स्वविषय गो व्यक्तियों के सामान्य वहाँ पर वर्तमान अश्वादि व्यक्तियों में भी सम्बद्ध हो सकते हैं। किन्तु गोत्व जाति के अभिव्यंजक सास्नादि रूप अवयव-संस्थानं के गोरूप व्यक्तियों में नियत होने के कारण गोत्व जाति का गो व्यक्तियों में ही समवाय है, न कि अश्व आदि पिण्डों में।[1]

२.५.० विशेष का स्वरूप

घट आदि से लेकर द्व्यणुकपर्यन्त प्रत्येक वस्तु का परस्पर भेद अपने-अपने अवयवों के भेद से माना जाता है, किन्तु अवयवों के आधार पर भेद करते-करते और स्थूल से सूक्ष्म की ओर जाते-जाते जब हम परमाणु तक पहुँचते हैं तो एक ऐसी भी स्थिति आ जाती है कि उसके भेद अवयव के आधार पर नहीं किये जा सकते, क्योंकि परमाणु का अवयव होता ही नहीं है। ऐसी स्थिति में परमाणु आदि का पारस्परिक भेद बताने के लिये वैशेषिक ने 'विशेष' नामक पदार्थ की कल्पना की है और न्याय के उत्तरवर्ती ग्रन्थों में भी उसकी चर्चा की गई है। संक्षेप में 'विशेष' के लक्षण में दो बातें मुख्य हैं। एक तो यह कि विशेष वस्तुओं में पारस्परिक व्यावर्तन का अन्तिम तत्त्व या धर्म है। विशेष का कोई विशेष नहीं होता अर्थात् यह स्वतोव्यावर्तक अर्थात् स्वयं को सबसे भिन्न करनेवाला भी होता है इसी लिए इसको 'अन्त्य विशेष' कहा जाता है। दूसरी बात यह है कि विशेष केवल नित्य द्रव्यों अर्थात् पृथिवी आदि चार प्रकार के अणुओं और आकाशादि चार विभु द्रव्यों में रहता है।

---

१. प्र.पा.भा. श्रीनिवास व्याख्या पृ.२५०

"विशेष अन्तिम होता है"— इस प्रकार का आशय यह है कि जैसे सबसे अधिक देश वाली 'जाति' को सत्ता कहा जाता है, उसी प्रकार ऐसे सबसे छोटे धर्म को जो केवल एक ही पदार्थ में रहे, विशेष कहा जाता है। सामान्य-विशेष की सर्वाधिक व्यापक अन्तिम सीमा का नाम सत्ता है और निम्नतम सीमा का नाम विशेष है। विशेष केवल एक पदार्थ में रहता है, अतः वह सामान्य नहीं हो सकता। वह केवल विशेष ही रहता है।

"विशेष नित्य द्रव्यों में रहता है"— इस कथन का यह आशय है कि घट आदि कार्यों का सूक्ष्म से सूक्ष्मतम रूप ढूँढ़ते-ढूँढ़ते हम अन्त में द्व्यणुक तक पहुँचते हैं। द्व्यणुक से भी सूक्ष्म 'अणु' है, वे अलग-अलग व्यक्ति हैं और नित्य हैं। विशेष उन्हीं भिन्न-भिन्न और नित्य व्यक्तियों में रहते हैं।

अणु का कोई अवयव नहीं होता, अतः यह प्रश्न उठता है कि एक परमाणु का दूसरे से भेद कैसे समझा जाए ? अर्थात् परमाणुओं के पृथक्-पृथक् व्यक्तित्व का आधार क्या है ? इसी आधार के रूप में विशेष की कल्पना की गई है। वैशेषिकों की यह मान्यता है कि द्व्यणुक का संघटन करने वाले प्रत्येक परमाणु में एक विशेष नामक पदार्थ रहता है, जो आश्रयभूत परमाणु को दूसरे परमाणु से भी पृथक् करता है। एक विशेष का दूसरे विशेष से भेद करने वाला भी विशेष ही है। विशेष स्वयं अपना विभेदक है। विशेष का स्वभाव ही व्यावृत्ति है अतः उसके सम्पर्क से सजातीय परमाणु भी एक दूसरे से अलग हो जाते हैं। विशेष को माने बिना परमाणुओं का एक दूसरे से भेद नहीं हो सकता। इस संदर्भ में एक प्रश्न यह भी उपस्थित होता है कि यदि एक विशेष का दूसरे विशेष से भेद स्वयं ही हो जाता है तो एक परमाणु का दूसरे परमाणु से भेद भी स्वयं ही क्यों नहीं हो जाता ? इस शंका का समाधान प्रशस्तपाद ने यह कह कर कर दिया कि विशेष का तो स्वभाव ही व्यावृत्ति है, जबकि परमाणु का स्वभाव व्यावृत्ति नहीं है। इसके साथ एक परमाणु का दूसरे परमाणु से तादात्म्य है, जबकि एक विशेष का दूसरे विशेष से तादात्म्य नहीं है।

विशेष के सम्बन्ध में एक शंका यह भी उठाई जाती है कि योगजधर्म के सामर्थ्य से योगियों को जैसे अतीन्द्रिय पदार्थों का दर्शन होता है, वैसे ही उन्हें बिना विशेष के ही ज्ञान हो जाएगा फिर उनको 'विशेष' की क्या आवश्यकता है ? प्रशस्तपाद इस शंका का समाधान इस प्रकार करते हैं कि योगियों को भी जो ज्ञान होता है वह बिना निमित्त के नहीं हो सकता।

२.६.० समवाय का स्वरूप

जिन दो पदार्थों में कोई विनश्यता की अवस्था को प्राप्त हुए बिना अपराश्रित ही रहता है, उनके बीच जो सम्बन्ध होता है, उसको समवाय कहते हैं। इन दो पदार्थों में से कोई एक पदार्थ (यथा पट) ही दूसरे (यथा तन्तु) पर आश्रित रहता है। दोनों का एक दूसरे पर आश्रित रहना आवश्यक नहीं है, क्योंकि उदाहरणतया तन्तु तो बिना पट के भी रह सकता है।

कणाद यह कहते हैं कि जिस सम्बन्ध के कारण अवयवों में अवयवी, व्यक्ति में जाति आदि का बोध होता है, वह समवाय कहलाता है।[1] प्रशस्तपाद भी लगभग इसी कथन का अनुवर्तन करते हैं।[2] वैशेषिकों के अनुसार समवाय एक नित्य सम्बन्ध है, जब कि संयोग अनित्य सम्बन्ध है। किन्तु अवयवों में अवयवी समवाय सम्बन्ध से रहता है। नव्यनैयायिक समवाय को नित्य नहीं मानते। वैसे प्राचीन नैयायिकों और वैशेषिकों की दृष्टि में भी नित्यत्व का आशय यहाँ पर यह है कि कार्य को उत्पन्न किये बिना न इसे उत्पन्न किया जा सकता है और न कार्य को नष्ट किये बिना इसे नष्ट किया जा सकता है।

समवाय गुण नहीं अपि तु पदार्थ है और यह समवायियों में तादात्म्य सम्बन्ध से रहता है। प्राचीन नैयायिकों के मतानुसार समवाय का प्रत्यक्ष होता है, किन्तु वैशेषिकों के अनुसार इसका अनुमान होता है। अन्नंभट्ट भी यहाँ पर वैशेषिक मत का ही अनुगमन करते हैं।

मीमांसक और वेदान्ती समवाय सम्बन्ध को नहीं मानते। शंकराचार्य के अनुसार संयोग (गुण) द्रव्य में जिस सम्बन्ध से रहता है, वह समवाय है अतः समवाय पदार्थ नहीं है। यदि तादात्म्य सम्बन्ध से द्रव्य में समवाय की अवस्थिति मानी जाये तो संयोग की ही द्रव्य में तादात्म्य सम्बन्ध से अवस्थिति क्यों न मानी जाए ?

जैसे कि पहले भी कहा गया, समवाय सम्बन्ध अयुतसिद्ध दो पदार्थों के बीच रहता है। अयुतसिद्ध का आशय है—जो न कभी संयुक्त सिद्ध किये जा सकें, और न विभाजित। ऐसे युग्मों के आधार पर अयुतसिद्ध सम्बन्ध पाँच प्रकार का माना गया है—(१) अवयव और अवयवी में, (२) गुण (रूप) और गुणी (घट) में, (३) क्रिया और क्रियावान् में, (४) जाति (घटत्व) और व्यक्ति (घट) में तथा (५) विशेष और अधिकरण नित्य (आकाश, परमाणु आदि) द्रव्य में। अन्नंभट्ट ने समवाय केवल एक प्रकार का ही माना है।

समवाय सिद्धान्त के आधार पर ही न्याय-वैशेषिक दर्शनों को वस्तुवादी कहा जाता है। क्योंकि इसी पर कारणवाद और परमाणुवाद निर्भर करते हैं। बौद्धों के इस तर्क का कि अवयवी (वस्त्र) अवयवों (तन्तुओं) से भिन्न यानी परमाणु-पुंज के अतिरिक्त कोई वस्तु नहीं है, नैयायिक इस प्रकार खण्डन करते हैं कि परमाणु-पुंज का दर्शन नहीं होता, जबकि घट को देख कर यह प्रतीति होती है कि एक स्थूल घट है। अतः अवयव-अवयवी की पृथक् सत्ता अनुभवसिद्ध है।

२.७.० अभाव का स्वरूप

प्रत्येक प्रतीति किसी सद्वस्तु पर आधारित होती है। अतः अभावात्मक प्रतीति का भी कोई आश्रय है, उसी को अभाव कहते हैं। प्राचीन नैयायिकों और वैशेषिकों ने केवल

---

१. इहेदमिति यतः कार्यकारणयोः स समवायः, **वै.सू.** ७.२.२४

२. अयुतसिद्धानामाधार्याधारभूतानां यः सम्बन्धः इहप्रत्ययहेतुः स समवायः, **प्र.पा.भा.** (श्रीनिवास संस्करण) पृ.२५६

भाव पदार्थों का उल्लेख किया था। किन्तु उत्तरवर्ती प्रकरणग्रन्थकारों ने भी न्याय-वैशेषिक परम्पराओं को संयुक्त रूप में आगे बढ़ाया है और उनके ग्रन्थों में अभाव का भी विश्लेषण किया गया है। वैसे पदार्थ के रूप में अभाव का प्रमुख रूप से प्रतिपादन शिवादित्य ने किया है। प्रशस्तपाद ने केवल यह उल्लेख किया कि अभाव को कुछ लोगों ने पृथक् प्रमाण माना, किन्तु वह भी अनुमान ही है।[1] कतिपय विद्वानों का यह कथन है कि कणाद ने "कारणाभावात्कार्याभावः" और "असतः क्रियागुणव्यपदेशाभावादर्थान्तरम्" जैसे सूत्रों में अभाव के पदार्थत्व को स्वीकार किया है।

वैसे अभाव का सामान्य अर्थ है—"निषेध-मुखप्रमाणगम्यत्व" अर्थात् 'न' शब्द से अभिलाप किये जानेवाले ज्ञान का विषय।[2]

माधवाचार्य के अनुसार अभाव उस पदार्थ को कहते हैं, जो समवाय सम्बन्ध से रहित होकर समवाय से भिन्न हो। ज्ञातव्य है कि द्रव्यों का समवाय सम्बन्ध अपने पर आश्रित गुणादि के साथ होता है। गुण और कर्म अपने आश्रय द्रव्य के साथ या अपने पर आश्रित सामान्य के साथ समवाय सम्बन्ध रखते हैं। अतः अभाव के लक्षण में "असमवायत्वे सति" कहने से सभी पदार्थों की और 'असमवाय' कहने से स्वयं अभाव के समवायत्व की व्यावृत्ति हो जाती है।[3]

विश्वनाथ पंचानन ने अभाव के सर्वप्रथम दो भेद माने हैं- संसर्गाभाव और अन्योन्याभाव; और संसर्गाभाव के तीन भेद किये हैं—प्रागभाव, प्रध्वंसाभाव तथा अत्यन्ताभाव। अन्नंभट्ट ने अभाव के सीधे ही चार भेद बताये हैं— प्रागभाव, प्रध्वंसाभाव, अत्यन्ताभाव और अन्योन्याभाव। अन्नंभट्ट के अनुसार जिसका आदि न हो किन्तु अन्त हो वह प्रागभाव है, जैसे पत्थर पर पड़ने से घड़े का फूटना। ध्वंस के बाद भी अर्थात् नष्ट होने के बाद भी जो कार्य उत्पन्न होता है, उसके सम्बन्ध में नैयायिकों का यह मत है कि वह तो नष्ट हुए कार्य से भिन्न कार्य होता है। अत्यन्ताभाव अनादि तथा अनन्त होता है, जैसे वायु में रूप का अभाव है। इन तीनों अभावों में घट आदि के संसर्ग (संयोग, समवाय) का अभाव प्रकट होता है। इसलिए ये संसर्गाभाव कहलाते हैं। दो वस्तुओं में तादात्म्य का जो अभाव होता है, उसको अन्योन्याभाव कहते हैं, जैसे घट पट नहीं है। अत्यन्ताभाव और अन्योन्याभाव दोनों ही त्रैकालिक अर्थात् नित्य हैं, किन्तु अत्यन्ताभाव संयोगसमवाय-सम्बन्ध पर निर्भर है, जबकि अन्योन्याभाव तादात्म्य-सम्बन्ध पर आधारित है।

---

१. नञ्पदप्रतीतिविषयत्वम् अभावत्वम् त.भा.
२. स चासमवायत्वे सत्यसमवायः, स.द.स. पृ.४४४
३. अभावोऽप्यनुमानमेव, प्र.भा. पृ.१८०

तृतीय प्रकरण

वैशेषिकसम्मत ज्ञानमीमांसा

३.१ ज्ञान का स्वरूप

ज्ञान (प्रमा) क्या है ? ज्ञान और अज्ञान (अप्रमा) में क्या भेद है ? ज्ञान के साधन अथवा निश्चायक घटक कौन हैं ? इन और इसी प्रकार के कई अन्य प्रश्नों के उत्तर में ही ज्ञान के स्वरूप का कुछ परिचय प्राप्त किया जा सकता है। ज्ञान अपने आप में वस्तुतः एक निरपेक्ष सत्य है, किन्तु जब उसको परिभाषित करने का प्रयास किया जाता है तो वह विश्लेषक की अपनी सीमाओं के कारण ग्राह्यावस्था में सापेक्ष सत्य की परिधि में आ जाता है। फिर भी भारतीय मान्यताओं के अनुसार कणाद आदि ऋषि सत्य के साक्षात् द्रष्टा हैं। अतः उन्होंने जो कहा, वह प्रायः ज्ञान का निरपेक्ष विश्लेषण ही माना जाता है।

महर्षि कणाद ने ज्ञान की कोई सीधी परिभाषा नहीं बताई। न्यायसूत्र में अक्षपाद गौतम ने ज्ञान को बुद्धि और उपलब्धि का पर्यायवाची माना।[1] प्रशस्तपाद ने ज्ञान के इन पर्यायों में 'प्रत्यय' शब्द को भी जोड़ा।[2] ऐसा प्रतीत होता है कि गौतम, कणाद और प्रशस्तपाद के समय तक ज्ञान के स्थान पर बुद्धि शब्द का प्रयोग होता था । शिवादित्य ने भी आत्माश्रय प्रकाश को बुद्धि कहा है।[3] अतः न्याय-वैशेषिक में बुद्धि का जो विश्लेषण किया गया है, उसी को ज्ञान का विश्लेषण मान लेना अनुपयुक्त नहीं होगा। ज्ञान को ही शब्दान्तर से प्रमा और विद्या भी कहा जाता है। वैशेषिक में ज्ञाता (आत्मा), ज्ञान और ज्ञेय को पृथक्-पृथक् माना गया है। मीमांसकों के अनुसार ज्ञान आत्मा का कर्म है। किन्तु न्याय-वैशेषिक के अनुसार ज्ञान आत्मा का गुण है। अद्वैत वेदान्त में ज्ञान या चैतन्य को आत्मा का गुण नहीं, अपितु स्वरूप या स्वभाव माना गया है, किन्तु न्यायवैशेषिकों के अनुसार ज्ञान आत्मा का स्वभाव नहीं अपितु आगन्तुक गुण है। सांख्य में बुद्धि और ज्ञान को अलग-अलग मानते हुए यह कहा गया है कि बुद्धि (महत्त्व) प्रकृति का कार्य है और ज्ञान उसका साधन। कुछ पाश्चात्त्य मनीषियों ने ज्ञान को मन और विषय के बीच का एक सम्बन्ध बताया है, पर, जैसा कि पहले भी कहा गया, वैशेषिक ज्ञान को आत्मा का गुण मानते हैं, सम्बन्ध नहीं। विश्वनाथ पञ्चानन ने भी बुद्धि के दो भेद अनुभूति और स्मृति मान कर अनुभूति के अन्तर्गत प्रमाणों का निरूपण किया। अन्नंभट्ट ने वैशेषिकों के चिन्तन

१. न्या. सू.
२. प्र. पा.भा., पृ. १३०
३. स.प., पृ. ७६

का सार सा प्रस्तुत करते हुए यह कहा कि-समस्त व्यवहार के हेतुभूत गुण को बुद्धि या ज्ञान कहते हैं।[1] बुद्धि या ज्ञान या प्रमा का निश्चय प्रमाणों के द्वारा सम्पन्न होता है।

३.२ प्रमाण का स्वरूप

व्युत्पत्ति की दृष्टि से प्रमाण शब्द प्र उपसर्गपूर्वक माङ् धातु से करण में ल्युट् प्रत्यय जोड़ने निष्पन्न होता है, जिसका अर्थ है — प्रमा का कारण। प्रमाण की परिभाषा विभिन्न दर्शनों के आचार्यों ने विभिन्न रूप से की है। सौत्रान्तिक तथा वैभाषिक बौद्धों ने यह कहा कि प्रमाण वह है, जिससे सम्यक् ज्ञान हो। नागार्जुन प्रमाण की सत्ता नहीं मानते। दिङ्नाग की परम्परा में धर्मकीर्ति ने यह बताया कि विवक्षित अर्थ को बताने वाला सम्यक् तथा अविसंवादि ज्ञान प्रमाण है। जैन परम्परा में अकलंक के अनुसार पूर्व अनधिगत, व्यवसायात्मक सम्यक् ज्ञान तथा हेमचन्द्र के अनुसार पूर्वाधिगत सम्यक् ज्ञान भी प्रमाण है। सांख्य सूत्रकार यह मानते हैं कि असन्निकृष्ट अर्थ का निश्चय करना प्रमा है और उसके साधकतम कारण प्रमाण हैं। भाट्ट मीमांसक अगृहीत अर्थ के ज्ञान को और प्राभाकर अनुभूति को प्रमाण मानते हैं। वेदान्त में अगृहीतग्राहित्व को प्रमाण का मुख्य आधार माना गया है।

न्यायपरम्परा में प्रचलित मन्तव्यों का समाहार करके प्रमाण की व्यापक परिभाषा देते हुए जयन्तभट्ट यह कहते हैं कि — "वह सामग्री-साकल्य ही प्रमाण है, जो अव्यभिचारि तथा असंदिग्ध ज्ञान का जनक हो और जिसमें ज्ञान के बोध और अबोधस्वरूप समग्र कारणों का समावेश हो"।[2] आचार्य कणाद ने प्रमाण के लिए दोषराहित्य आवश्यक बताया।[3] वल्लभाचार्य ने भी सत्य ज्ञान को विद्या कहा है।[4] श्रीधर ने अध्यवसाय शब्द को भी प्रमाण की परिभाषा में जोड़ा।[5] शंकर मिश्र ने उपस्कार में यह कहा कि प्रमाण वह है जो ज्ञान का उत्पादक हो।[6]

३.३ प्रमाण के भेद

वैशेषिक दर्शन में प्रमाण के दो ही भेद माने गये हैं— प्रत्यक्ष और अनुमान। न्यायपरम्परा में प्रवर्तित अन्य दो प्रमाणों—उपमान और शब्द—का वैशेषिकों ने अनुमान में ही अन्तर्भाव किया है। न्यायपरम्परा में भी भासर्वज्ञ (१०वीं शती) ने उपमान को पृथक् प्रमाण नहीं माना और न्याय के शेष सब पदार्थों का विवेचन भी शेष तीन प्रमाणों के अन्तर्गत कर दिया।

---

१. सर्वव्यवहारहेतुर्गुणो बुद्धिर्ज्ञानम्, त.सं. पृ. ३०
२. न्या. मं.
३. वै.सू. ६.२.१२
४. न्या.ली., पृ. ७६६
५. न्या. क. पृ. ४३५
६. उपस्कार

३.४ प्रत्यक्ष का स्वरूप और भेद

इन्द्रियार्थसन्निकर्षजन्य ज्ञान की प्रत्यक्षता का संकेत वैशेषिक सूत्र में भी उपलब्ध है।[1]
प्रशस्तपाद के कथनों का भी यह सार है कि प्रत्यक्ष शब्द ज्ञान सामान्य का वाचक है। प्रत्यक्ष
के दो भेदों की ओर संकेत करते हुए प्रशस्तपाद यह कहते हैं कि प्रत्यक्ष में विषय का
आलोचनमात्र होता है। उन्होंने एक वैकल्पिक परिभाषा यह भी दी है कि आत्मा, मन,
इन्द्रिय और वस्तुओं के सन्निकर्ष से उत्पन्न निर्दोष तथा शब्द द्वारा अनुच्चारित अव्यपदेश्य
जो ज्ञान है, वह प्रत्यक्ष कहलाता है। "यह गो है" — ऐसा सुनने पर जो ज्ञान होता है,
वह शब्द की अतिशयता है, चक्षु की नहीं। चक्षु उसमें गौण रूप से सहायक है। प्रशस्तपाद
के इन कथनों में प्रत्यक्ष के सविकल्पक और निर्विकल्पक इन दोनों भेदों के सामान्य और
विशिष्ट लक्षणों का भी समावेश हो गया है।[2] श्रीधर भी प्रत्यक्ष की "अक्षमक्षं प्रतीत्य या
बुद्धिरुत्पद्यते तत्प्रत्यक्षं प्रमाणम्"—ऐसी परिभाषा करते हैं। अक्षशब्द में यहाँ घ्राण, रसना,
चक्षु, त्वक्, श्रोत्र और मन इनका समाहार होता है, कर्मेन्द्रियों का नहीं। प्रत्यक्ष ज्ञान केवल
द्रव्य, गुण, कर्म और सामान्य का ही होता है, विशेष और समवाय का नहीं।[3] महर्षि कणाद
और महर्षि गौतम दोनों ने ही इन्द्रियार्थसन्निकर्ष को प्रत्यक्ष प्रमाण माना, किन्तु उन्होंने इसके
निर्विकल्पक और सविकल्पक इन दो भेदों का उल्लेख नहीं किया है। भाष्यकार प्रशस्तपाद
ने दोनों का सांकेतिक उल्लेख किया और उनकी परिभाषाएँ भी बताईं।

यह ज्ञातव्य है कि न्यायसूत्रकार द्वारा प्रयुक्त 'अव्यपदेश्यम्' और 'व्यवसायात्मकम्'
इन दो लक्षण घटकों के आधार पर वाचस्पति मिश्र ने प्रत्यक्ष के सविकल्पक और
निर्विकल्पक इन दो भेदों का स्पष्ट प्रवर्तन किया। बौद्धों के विचार में निर्विकल्पक ही प्रत्यक्ष
है, जबकि वैयाकरण सविकल्पक को ही प्रत्यक्ष मानते हैं। अद्वैत वेदान्त के अनुसार
निर्विकल्पक शुद्ध सत् का ग्रहण करता है और सविकल्पक गुण कर्म आदि से युक्त सत्
का। धर्मराजाध्वरीन्द्र का यह कथन है कि निर्विकल्पक संसर्गानवगाही ज्ञान है और
सविकल्पक वैशिष्ट्यावगाही ज्ञान[4] न्याय वैशेषिक यह कहते हैं कि प्रत्यक्ष के इन दोनों भेदों
में आत्मा तो एक ही है, किन्तु अवस्थाभेद के कारण नामभेद है। निर्विकल्पक प्रथम सोपान
है और सविकल्पक द्वितीय।

३.४.१ निर्विकल्पक प्रत्यक्ष

प्रशस्तपाद के अनुसार निर्विकल्पक प्रत्यक्ष में पदार्थ के सामान्य और विशिष्ट गुणों
का साक्षात्कार तो होता है, किन्तु दोनों का भेद मालूम नहीं होता, इसमें पदार्थ के स्वरूपमात्र

---

१. वै.सू.
२. प्र.पा.भा., (श्रीनिवास), पृ. १४४, १४६, १५०
३. न्या. क. पृ. ४४३
४. तत्र सविकल्पं वैशिष्ट्यावगाहि ज्ञानम् निर्विकल्पकं तु संसर्गानवगाहि ज्ञानम्, वै.प., पृ. १८

का आचोलन होता है। श्रीधर के कथनानुसार भी निर्विकल्पक प्रत्यक्ष वह है जो स्वरूपमात्र के आलोचन से युक्त हो।[1]

वैयाकरण निर्विकल्पक प्रत्यक्ष को प्रामाणिक नहीं मानते, क्योंकि उनके मतानुसार वह व्यावहारिक क्रियाकलाप के योग्य नहीं होता। किसी भी पदार्थ का बोध उसके नाम के साथ ही होता है। बिना भाषा के कोई विचार नहीं होता। किन्तु नैयायिकों और वैशेषिकों ने वैयाकरणों के इस मत का खण्डन करते हुए यह बताया कि गूंगे को भी पदार्थों का बोध होता है। यदि रूप और नाम का तादात्म्य होता तो अन्धे को श्रोत्र से रूप का ग्रहण हो जाता, पर ऐसा नहीं होता।

३.४.४ सविकल्पक प्रत्यक्ष

सविकल्पक प्रत्यक्ष में सभी धर्म स्पष्ट रूप से भासित होते हैं। जैसे गो का निर्विकल्पक ज्ञान होने के अनन्तर उसके वर्ण आदि का जो ज्ञान होता है, वह सविकल्पक कहलाता है।

बौद्ध सविकल्पक को ज्ञान नहीं मानते, क्योंकि उनके मत में विकल्प कल्पनाजन्य और भ्रान्त होते हैं। श्रीधर बौद्धों के मत का खण्डन करते हुए यह कहते हैं कि कम्बुग्रीवादि रूप घट की विलक्षण प्रतीति, पटादि पदार्थों की प्रतीति से विलक्षण होती है, अतः सविकल्पक प्रत्यक्ष प्रामाणिक है।

शिवादित्य आदि उत्तरवर्ती आचार्य भी प्रशस्तपाद के मत का अनुवर्त्तन करते हुए यह मानते हैं कि सविकल्पक से पहले निर्विकल्पक की और निर्विकल्पक के अनन्तर सविकल्पक की सत्ता मानना युक्तिसंगत है।[2]

३.५ अनुमान का स्वरूप और भेद

"लीनम् परोक्षम् अर्थम् गमयति इति लिंगम्" व्युत्पत्ति की दृष्टि से लिंग का अर्थ है परोक्ष ज्ञान। वैशेषिक सूत्रकार कणाद यह कहते हैं कि कार्य, कारण, संयोगी, विरोधी, एवं समवायी आदि के आधार पर, सम्बद्ध लिंगी का जो ज्ञान होता है वह लैङ्गिक अर्थात् अनुमान है। कणाद ने अनुमान के लक्षण में ही इस बात का निर्देश किया कि अनुमान (१) कारण, (२) कार्य, (३) संयोग, (४) विरोध और (५) समवाय इन पाँच प्रकार के हेतुओं (अपदेशों) में से, किसी एक से भी किया जा सकता है।[3]

वैशेषिकों के मन्तव्य का सार यह है कि अनुमिति का कारण लिंगज्ञान है। किन्तु इस संदर्भ में अन्नंभट्ट का यह कथन भी ध्यान देने योग्य है कि लिंगज्ञान को नहीं, अपि तु लिंगपरामर्श को अनुमिति का कारण माना जाना चाहिए।

---

१. न्या. क. पृ. ३४

२. स.प.

३. अस्येदं कार्य्यकारणं संयोगि विरोधि समवायि चेति लैंगिकम्, वै.सू. ६.२.१

कणाद ने अनुमान के भेदों का विवेचन नहीं किया, किन्तु प्रशस्तपाद ने यह बताया कि अनुमान के (१) दृष्ट और (२) सामान्यतोदृष्ट ये दो भेद हैं। उत्तरपक्षी वैशेषिकों ने प्रायः प्रशस्तपाद का अनुगमन किया।

३.५.१ दृष्ट अनुमान

ज्ञात (प्रसिद्ध) और साध्य में जाति का अत्यन्त भेद न होने पर अर्थात् हेतु के साथ पहले से ही ज्ञात रहने वाले साध्य, और जिस साध्य की सिद्धि की जाती है, उसमें सजातीयता होने पर जो अनुमान किया जाता है, वह दृष्ट अनुमान है। जैसे पहले किसी नगरस्थित गाय में सास्ना को देखने के बाद अन्यत्र वन आदि में सास्नावान् प्राणी को देखा तो अनुमान किया कि वह गो है। जो वस्तु पहले लिंग के साथ देखी जाती है वह प्रसिद्ध कहलाती है और जो बाद में अनुमेय के रूप में देखी जाती है, वह साध्य कहलाती है। यहाँ प्रसिद्ध (ज्ञात) गो और साध्य गो में जाति का भेद नहीं है। अतः यह दृष्ट अनुमान है।

३.५.२ सामान्यतोदृष्ट अनुमान

प्रसिद्ध (ज्ञात) और साध्य में अत्यन्त जातिभेद होने पर भी यदि उनमें किसी सामान्य की अनुवृत्ति होती हो तो उस अनुवृत्ति से जो अनुमान किया जाता है, वह सामान्यतोदृष्ट कहलाता है। जैसे कृषक, व्यापारी, राजपुरुष आदि अपने-अपने कार्यों में प्रवृत्त होकर अपने अभिप्रेत फल को प्राप्त करते हैं। इससे यह विदित होता है कि प्रवृत्ति, फलवती होती है और लिंगसामान्य (फलवत्त्व) का स्वाभाविक सम्बन्ध है। कोई वर्णाश्रमी व्यक्ति संध्यावन्दन प्रभृति किसी धर्मपरक कार्य में प्रवृत्त है तो उससे यह अनुमान लगाया जाता है कि इस प्रवृत्ति का स्वर्गप्राप्ति जैसा कोई फल है। क्योंकि प्रवृत्ति फलवती होती है। इस प्रकार हेतुसामान्य और फलसामान्य की व्याप्ति के आधार पर जो अनुमान किया जाता है वह सामान्यतोदृष्ट कहलाता है।

३.६ मीमांसकादिप्रवर्तित अन्य प्रमाणों की अन्तर्भूतता

नैयायिकों ने प्रत्यक्ष, अनुमान, उपमान और शब्द ये चार प्रमाण माने हैं। किन्तु वैशेषिकों ने शब्द और उपमान को पृथक-पृथक् प्रमाण नहीं माना। उन्होंने उपमान को शब्द में तथा शब्द को अनुमान में अन्तर्भूत माना और इस प्रकार केवल प्रत्यक्ष और अनुमान ये दो प्रमाण स्वीकृत किये। मीमांसकप्रवर्तित अनुपलब्धि, अर्थापत्ति तथा पौराणिकों आदि द्वारा प्रवर्तित सम्भव, ऐतिह्य जैसे प्रमाणों का तो न्याय के आचार्यों ने ही खण्डन कर दिया था। अतः उनके प्रमाणत्व के निरसन की कोई विशेष आवश्यकता वैशेषिकों को प्रतीत नहीं हुई। फिर भी श्रीधर ने न्यायकन्दली में इनका युक्तिपूर्वक खण्डन किया है। अन्नंभट्ट ने तत्त्वमीमांसा की दृष्टि से वैशेषिक नय का अनुगमन करते हुए भी ज्ञानमीमांसा में न्याय का अनुगमन किया और चार प्रमाण माने। किन्तु अन्नंभट्ट के वैशेषिक नय

की प्रमाणसम्बन्धी इस मान्यता पर कोई विशेष प्रभाव नहीं पड़ा कि प्रमाण दो ही हैं प्रत्यक्ष और अनुमान।

३.७ सार और समाहार

नैयायिकों के विपरीत प्रमाण को एक स्वतन्त्र पदार्थ न मानकर वैशेषिकों ने उसको बुद्धि नामक गुण के अन्तर्गत समाविष्ट किया। प्रशस्तपाद ने बुद्धि के दो भेद बताये— विद्या और अविद्या। विद्या (प्रमा) के अंतर्गत प्रमाण और अविद्या (अप्रमा) के अन्तर्गत संशय, विपर्यय, अनध्यवसाय तथा स्वप्न का परिगणन किया। न्यायसूत्र में परिगणित तर्क, संशय आदि का भी प्रायः अनुमान में अन्तर्भाव करके वैशेषिकों ने उनका पृथक् विश्लेषण नहीं किया। अप्रसिद्ध, असत् और संदिग्ध इन तीन का ही हेत्वाभासों के रूप में परिगणन किया। इस प्रकार ज्ञानमीमांसासंबन्धी कतिपय अन्य संदर्भों में न्याय-वैशेषिक मतों में भिन्नता है, फिर भी ज्ञानमीमांसा के संदर्भ में उनका प्रमुख पार्थक्य प्रमाणों की संख्या पर ही निर्भर माना जाता है।[1]

१. प्र.पा.भा. (श्रीनिवास), पृ. १५१

चतुर्थ प्रकरण

वैशेषिकसम्मत आचार-मीमांसा

प्रायः सभी दर्शनों के आकर ग्रन्थों में ज्ञानमीमांसा ओर तत्त्वमीमांसा के साथ-साथ किसी-न-किसी रूप में आचार का विवेचन भी अन्तर्निहित रहता है। धर्म, अर्थ, काम, मोक्ष के सम्यक् विवेक के साथ जीवन में सन्तुलित कार्य करना ही आचार है। यही कारण है कि प्रत्येक विवेकशील व्यक्ति कभी-न-कभी यह सोचने के लिए बाध्य हो जाता है कि जीवन क्या है ? संसार क्या है ? संसार से उसका संयोग या वियोग कैसे और क्यों होता है ? क्या कोई ऐसी शक्ति है, जो उसका नियन्त्रण कर रही है ? क्या मनुष्य जो कुछ है उसमें वह कोई परिवर्तन ला सकता है ? व्यष्टि और समष्टि में क्या अन्तर या सम्बन्ध है ? एक व्यक्ति का अन्य व्यक्तियों या जगत् के प्रति क्या कर्तव्य है ? ये और कई अन्य ऐसे प्रश्न हैं जो एक ओर रहस्यमयी पारलौकिकता को और दूसरी ओर समाज और व्यावहारिक जगत् की दृश्यमान ऐहलौकिकता को स्पर्श करते हैं। प्रकारान्तर से यह कहा जा सकता है कि जो प्रयत्न-शृंखला सार्थक और सम्यक् उद्देश्य की पूर्ति के लिए दृष्ट को अदृष्ट के साथ या दृष्ट को दृष्ट के साथ जोड़ती है, वह लौकिक क्षेत्र में आचार कहलाती है। सभी भारतीय आस्तिक दर्शनों में आचार के प्रमुख स्रोत वेद माने जाते हैं। वैशेषिकों ने आचारपक्ष पर कोई सीधा विश्लेषण प्रस्तुत नहीं किया। अतः वैशेषिक ग्रन्थों में यत्र-तत्र जो कतिपय संकेत उपलब्ध होते हैं, उनके आधार पर ही यह कहा ज़ा सकता है कि वैशेषिकों का आचारपरक दृष्टिकोण भी वेदमूलक ही है। इस धारणा की पुष्टि महर्षि कणाद के इन कथनों से हो जाती है कि— "लौकिक अभ्युदय और पारलौकिक निःश्रेयस तत्त्वज्ञानजन्य है, तत्त्वज्ञान धर्मजन्य है, और धर्म का प्रतिपादक होने और ईश्वरोक्त होने के कारण वेद ही धर्म का प्रमाण है।"[1]

४.१ वैशेषिक आचारसंहिता के घटक

४.१.१ धर्माधर्मविवेक

वैशेषिक की आचारपरक मान्यताओं के तीन प्रमुख आधार हैं। वैशेषिकों की आचार-परक विचारधारा का केन्द्रबिन्दु यह मान्यता है कि सुख का त्याग मोक्षमार्ग की एक प्रमुख इतिकर्तव्यता है। सुख भी अन्ततः दुःखरूप ही है और दुःख से छुटकारा ही मोक्ष है। वैशेषिक दर्शन के पहले चार सूत्रों से ही इस बात की भी पुष्टि होती है कि वैशेषिक की मान्यताओं

---

१. अथातो धर्मं व्याख्यास्यामः। यतोऽभ्युदयनिःश्रेयससिद्धिः स धर्मः; तद्वचनादाम्नायस्य प्रामाण्यम्, वै.सू. १.१.१-३

के साथ धर्म का अनिवार्य सम्बन्ध है। गुणों की गणना में भी धर्म और अधर्म के समावेश से यह स्पष्ट होता है कि जीवात्मा धर्म और अधर्म आदि विशेष गुणों से युक्त है। अन्नंभट्ट के अनुसार विहित कर्मों से जन्य अदृष्ट धर्म और निषिद्ध कर्मों से जन्य अदृष्ट अधर्म कहलाता है।[1] कतिपय विद्वानों का यह कथन है कि धर्म और अधर्म शब्द सत्कर्म या असत्कर्म के नहीं, अपि तु पुण्य और पाप के बोधक हैं, जो सत्कर्म और असत्कर्म के फल हैं।[2]

शब्द को पृथक् प्रमाण न मानते हुए भी वैशेषिकों ने धर्म के विषय में वेद को ही प्रमाण माना है। वैशेषिक की साधना-पद्धति क्या थी ? इस संदर्भ में कतिपय विद्वानों का यह मत है कि वह प्रायः उन दर्शनों से मिलती-जुलती है जो आत्मसंयम या सत्त्वशुद्धि को आचार की प्रमुख विधि मानते हैं। राग-द्वेष, जिस प्रवृत्ति को जन्म देते हैं, वह दुःख और सुख का कारण बनकर फिर राग-द्वेष को जन्म देती है और इस प्रकार से एक दुश्चक्र सा चलता रहता है। उसको यम, नियम आदि रोक लें तो जीवन अपने सर्वोच्च लक्ष्य (मुक्ति) की प्राप्ति करवाने वाले मार्ग का अनुसरण कर सकता है।

वैशेषिकों की दृष्टि में सुख और दुःख एक दूसरे से इतने जुड़े हुए हैं कि दुःख से बचने के लिए सुख का भी त्याग आवश्यक है। सुख की तरह दुःख भी आत्मा का एक आगन्तुक गुण है। उसके विनाश से आत्मा पर कोई प्रभाव नहीं पड़ता। मोक्ष की स्थिति में आत्मा का दुःख-सुखसहित सभी आगन्तुक गुणों से छुटकारा हो जाता है। इस संदर्भ में यह स्मरणीय है कि महात्मा बुद्ध का उपदेश यह था कि सुख, दुःख या स्वार्थपरता से छुटकारा तब तक सम्भव नहीं है, जब तक आत्मा की नित्य सत्ता में विश्वास करना नहीं छूट जाता.। बौद्धों के इस सिद्धान्त के विपरीत वैशेषिक आत्मा को नित्य मानते हैं, किन्तु उनकी यह भी मान्यता है कि सुख-दुःख से छुटकारा और जीवन का अन्तिम ध्येय (मोक्ष) तब तक प्राप्त नहीं होता, जब तक यह न मालूम हो जाय कि आत्मा सभी अनुभवों से परे है।[3]

४.१.२ ईश्वर

मोक्ष का सम्बन्ध जीवात्मा से है और जीवात्मा का परमात्मा या ईश्वर से है। वैशेषिकों के अनुसार आत्मा के दो प्रकार हैं— जीवात्मा और परमात्मा। परमात्मा को ही ईश्वर कहा जाता है। वैशेषिकसूत्र में ईश्वर का उललेख नहीं हैं, किन्तु "तद्वचनादाम्नायस्य प्रामाण्यम्"। इस सूत्र में ईश्वर की झलक मिलती है। अतः उत्तरवर्ती भाष्यकारों ने यह कहा कि पृथ्वी, जल, अग्नि, वायु आदि के नित्य परमाणुओं से ईश्वर सृष्टि का निर्माण ब्रह्माण्डकुलाल के रूप में कुम्भकार की तरह करता है। वह सृष्टि का निमित्त कारण है, उपादान कारण नहीं। वह मकड़ी की तरह अपने भीतर से नहीं करता, अपि तु परमाणुओं

---

१. विहितकर्मजन्यो धर्मः, निषिद्धकर्मजन्यस्त्वधर्मः, **त.सं.** पृ. ६७
२. **भारतीय दर्शन की रूपरेखा**, हिरियन्ना, पृ. २६०
३. वही, पृ. २६३

से सृष्टि की रचना करता है। परमाणु अचेतन हैं, अतः वे स्तन्त्रतया विश्व को धारण करने में असमर्थ हैं। जीवात्मा में कर्म करने की जो शक्ति रहती है, वह भी उसे ईश्वर से ही प्राप्त होती है। ईश्वर का कोई शरीर नहीं। किन्तु शरीर न होने पर भी वह इच्छा, ज्ञान और प्रयत्न इन तीनों गुणों से युक्त है। वह सर्वज्ञ, सर्वशक्तिमान् तथा कर्मफल का दाता है। कार्य करने में जीव स्वतंत्र है, पर उनका फल ईश्वर के हाथ में ही है। वात्स्यायन के अनुसार विशिष्ट आत्मा ही ईश्वर है। जीवात्मा में भी यह गुण हैं, पर वे अनित्य हैं जबकि ईश्वर में नित्य हैं। उदयनाचार्य ने ईश्वर की सिद्धि के लिये निम्नलिखित आठ तर्क प्रस्तुत किये हैं — (१) जगत् कार्य है, उसका कोई निमित्त कारण होना चाहिए, वह कारण ईश्वर है, (२) ईश्वर के बिना अदृष्ट परमाणुओं में गति का संचार नहीं हो सकता, (३) जगत् (परमाणुओं) का धारक भी कोई होना चाहिए, वह ईश्वर है, (४) पदों में अर्थ को व्यक्त करने की शक्ति भी ईश्वर से ही आती है, (५) वेदों को देखकर उनके प्रवक्ता ईश्वर का अस्तित्व प्रमाणित होता है, (६) श्रुति ईश्वर के अस्तित्व को सिद्ध करती है, (७) वेदवाक्य पौरुषेय हैं और वेदकर्ता पुरुषविशेष ही ईश्वर है, (८) द्वित्वादि संख्या के संदर्भ में अपेक्षाबुद्धि का आश्रय भी परिशेषानुमान से ईश्वर ही सिद्ध होता है।[1]

चार्वाक ईश्वर को नहीं मानते। बौद्ध और जैन भी बुद्ध और अर्हत् के प्रति ईश्वर का व्यवहार करते हुए भी ईश्वर को स्वीकार नहीं करते। सांख्य, मीमांसक और वैयाकरण भी ईश्वर को नहीं, अपि तु पुरुष, कर्म और परावाणी को मानते हैं। न्याय, वैशेषिक, योग तथा वेदान्त में ईश्वर का अस्तित्व स्वीकार किया गया है, फिर भी इनके ईश्वर-विवेचन में भी पर्याप्त मतभेद दिखाई देते हैं। ईश्वर के अस्तित्व के संदर्भ में चार्वाक आदि ने जो विप्रतिपत्तियाँ प्रस्तुत की हैं, उनका भी उदयनाचार्य ने युक्तिपूर्वक खण्डन करके यह सिद्ध किया कि ईश्वर का अस्तित्व है। वेदान्त और वैशेषिक के ईश्वरविषयक चिन्तन में यह अन्तर है कि वेदान्त में ईश्वर शब्दप्रमाणगम्य है, जबकि वैशेषिक उसको अनुमानप्रमाणगम्य मानते हैं।

४.१.३ मोक्ष

वैशेषिक दर्शन के अनुसार जीवात्मा के दुःखों का पूर्ण निरोध ही मुक्ति है। वैशेषिकों ने भी आत्मा के दो भेद माने हैं— जीवात्मा और परमात्मा। जीवात्मा के गुण अनित्य और परमात्मा के नित्य होते हैं। अक्षपाद गौतम के अनुसार दुःखों की अत्यन्त निवृत्ति ही मोक्ष (अपवर्ग) है।[2] जन्म का विनाश और पुनर्जन्म का न होना ही आत्यन्तिक दुःखनिवृत्ति है। प्रशस्तपाद ने यह बताया कि पूर्वशरीर का कर्म के क्षय से नाश हो जाता है और धर्माधर्म रूप कारण के न रहने से आगे किसी शरीर की उत्पत्ति नहीं होती, तो आत्मा की यही

---

१. कार्यायोजनधृत्यादेः पदात् प्रत्ययतः श्रुतेः।
वाक्यात् संख्याविशेषाच्च साध्यो विश्वविदव्ययः।। न्या. कु.

२. तदत्यन्तविमोक्षोऽपवर्गः, न्या.सू., १.१.२२

अवस्था मोक्ष कहलाती है।[1] न्यायलीलावतीकार वल्लभाचार्य ने न्यायसूत्रकार गौतम के कथन को लगभग तद्वत् अपनाया है।[2] श्रीधर ने भी इस संदर्भ में यह कहा है कि अहित की आत्यन्तिक निवृत्ति ही मोक्ष है। श्रीधर ने यह भी स्पष्ट किया कि मोक्षावस्था में आत्मा अशरीरी होता है, उस अवस्था में आत्मा को सुख और दुःख स्पर्श नहीं करते, क्योंकि मोक्षावस्था में सुख-दुःख का सर्वथा अभाव होता है। अहित की निवृत्ति जीवात्मा के विशेष गुणों के उच्छेद से होती है। विशेष गुणों के उच्छेद के साथ ही शरीर का भी नाश होता है। श्रीधर मोक्षावस्था में आत्मा को उदासीन मानते हैं। उनके अनुसार आत्मा को आनन्द-स्वरूप नहीं माना जा सकता। क्योंकि यदि ऐसा होता तो संसारावस्था में भी आनन्द की सतत अनुभूति होती। इस प्रकार आत्मा में नित्य सुख नाम का कोई गुण नहीं दिखाई देता। यदि मोक्षावस्था में सुख की अवस्थिति मानी जायेगी तो राग का अस्तित्व भी मानना होगा और यदि राग होता तो द्वेष भी होगा ही।[3] सूत्रकार कणाद पदार्थों के साधर्म्य-वैधर्म्य रूप तत्त्वज्ञान को निःश्रेयस (मोक्ष) का कारण बताते हैं। श्रीधर धर्म को निःश्रेयस का साधन मानते हैं और तत्त्वज्ञान को धर्मज्ञान का कारण। इस प्रकार तत्त्वज्ञान, परम्परा से मोक्ष का साधन है।[4]

मोक्षज्ञान कर्म के समुच्चय से होता है। कर्म तीन प्रकार के होते हैं-काम्य, नित्य और नैमित्तिक। उनमें से काम्य कर्म का त्याग आवश्यक है। नित्य-नैमित्तिक कर्मों के द्वारा प्रत्यवायों का क्षय होता है और विमल ज्ञान उत्पन्न होता है। अभ्यास द्वारा विमल ज्ञान के परिपक्व हो जाने पर व्यक्ति को मोक्ष प्राप्त होता है।

दिनकरीकार ने यह मत व्यक्त किया है कि कुछ नव्य नैयायिक यह मानते हैं कि दुःखध्वंस से नहीं, अपि तु दुःख के कारणभूत दुरित का ध्वंस होने से मुक्ति होती है। नैयायिकों के अनुसार सुख भी एक प्रकार का दुःख ही है, इसलिए इक्कीस प्रकार के दुःखों में सुख का भी परिगणन किया गया है।

वैशेषिक दर्शन के मोक्षसम्बन्धी चिन्तन का निरूपण शंकरमिश्र ने इस प्रकार किया है कि भोग से पूर्वोत्पन्न धर्म-अधर्म का क्षय हो जाता है। निवृत्तदोष व्यक्ति द्वारा धर्माधर्म का पुनः संचय न करने के कारण उसको दूसरा शरीर नहीं ग्रहण करना पड़ता। इस प्रकार पूर्व शरीर से जीवात्मा के संयोग का जो अभाव होता है, वही मुक्ति है और वही वैशेषिकों की आचारपरक क्रियाओं का अन्तिम रूप से अवाप्तव्य लक्ष्य है।[5]

---

१. निर्बीजस्यात्मनः शरीरादिनिवृत्तिः पुनः शरीराद्यनुत्पत्तौ दग्धेन्धनत्ववत् उपशमो मोक्षः प्र.पा.भा., पृ. २११

२. तत्र दुःखात्यन्ताभावोऽपवर्गः, न्या.ली.पृ. ५८०

३. तन्निःश्रेयसं धर्मादेव भवति द्रव्यादितत्त्वज्ञानं तस्य कारणत्वेन निःश्रेयससाधनमित्यभिप्रायः, न्या.क. पृ. ३१२

४. अतो नास्त्यात्मनो नित्यं सुखं तदभावान्न तदनुभवो मोक्षावस्था, किन्तु समस्तात्मविशेषगुणोच्छेदोपलक्षिता स्वरूपस्थितिः, न्या.क. पृ. ६६

५. उपस्कार

पञ्चम प्रकरण

वैशेषिक दर्शन का वैशिष्ट्य

५.१ वैशेषिक दर्शन का प्राचीनत्व

वैशेषिक सिद्धान्तों का अतिप्राचीनत्व प्रायः सर्वस्वीकृत है। महर्षि कणाद द्वारा रचित वैशेषिकसूत्र में बौद्धों के सिद्धान्तों की समीक्षा न होने के कारण यह भी स्वीकार किया जा सकता है कि कणाद बुद्ध के पूर्ववर्ती हैं। जो विद्वान् कणाद को बुद्ध का पूर्ववर्ती नहीं मानते, उनमें से अधिकतर इतना तो मानते ही हैं कि कणाद दूसरी शती ईस्वी पूर्व से पहले हुए होंगे। संक्षेपतः सांख्यसूत्रकार कपिल और ब्रह्मसूत्रकार व्यास के अतिरिक्त अन्य सभी आस्तिक दर्शनों के प्रवर्त्तकों में से कणाद सर्वाधिक पूर्ववर्ती हैं। अतः वैशेषिक दर्शन को सांख्य और वेदान्त के अतिरिक्त अन्य सभी भारतीय दर्शनों का पूर्ववर्ती मानते हुए यह कहा जा सकता है कि केवल दार्शनिक चिन्तन की दृष्टि से ही नहीं, अपितु अतिप्राचीन होने के कारण भी इस दर्शन का अपना विशिष्ट महत्त्व है।

वैशेषिकसम्मत तत्त्वमीमांसा, ज्ञानमीमांसा और आचारमीमांसा से यह स्पष्ट हो जाता है कि इस दर्शन के प्रवर्तकों और उत्तरवर्ती चिन्तकों ने बड़ी गहराई और सूक्ष्मता से अपने मन्तव्यों का आख्यान किया है।

वैशेषिक का पदार्थ-विवेचन अत्यन्त प्राचीन होने पर भी आधुनिक विज्ञान के साथ पर्याप्त सामञ्जस्य रखता है। अतः निष्कर्ष रूप से यह कहा जा सकता है कि वैशेषिक एक ऐसा दर्शन है, जिसमें अध्यात्मोन्मुख भौतिकवाद का विश्लेषण किया गया है। इस संदर्भ में सर्वाधिक ध्यान देने योग्य तथ्य यह है कि वैशेषिकों ने समता या एकात्मकता या साधर्म्य या समष्टि (यूनिटि) को नहीं, अपितु विषमता या विभज्यता या वैधर्म्य या व्यष्टि (डावर्सिटी) को जगत् का आधार माना है।

भारतीय दर्शनों के आस्तिक और नास्तिक भेद से दो वर्ग माने जाते हैं। आस्तिक दर्शनों में न्याय, वैशेषिक, सांख्य, योग, पूर्वमीमांसा और वेदान्त का तथा नास्तिक वर्ग में चार्वाक, बौद्ध और जैन दर्शनों का परिगणन किया जाता है। न्याय और वैशेषिक समानतन्त्र माने जाते हैं। कौटिल्य के अर्थशास्त्र में वैशेषिक का उल्लेख नहीं है। अतः यह संभव है कि कौटिल्य के समय तक न्याय और वैशेषिक इन दोनों समानतन्त्र दर्शनों का उल्लेख आन्वीक्षिकी के अन्तर्गत ही कर दिया हो।

यद्यपि न्याय और वैशेषिक को एक दूसरे में अन्तर्भूत करने या मिलाने का तथा

एक दूसरे से उनको पृथक् करने का भी समय-समय पर प्रयास किया जाता रहा, फिर भी यह एक महत्त्वपूर्ण बात है कि दोनों का अस्तित्व पृथक् भी बना रहा और दोनों में पर्याप्त सीमा तक ऐक्य भी रहा। इस प्रकार न्याय और वैशेषिक में एक साथ ही उपलब्ध ऐक्य और पार्थक्य भी इन दोनों दर्शनों के वैशिष्ट्य का आधार है।

५.२ न्याय-वैशेषिक में वैषम्य

गौतम ने सोलह पदार्थों के तत्त्वज्ञान से निःश्रेयस की प्राप्ति का उल्लेख किया, जबकि कणाद छः पदार्थों के साधर्म्य-वैधर्म्यपरक तत्त्वज्ञान को निःश्रेयस का साधन बताते हैं। वैशेषिक संसार का तत्त्वमीमांसीय दृष्टिकोण से आकलन करते हैं, जबकि नैयायिक ज्ञानमीमांसीय दृष्टिकोण से न्याय और वैशेषिक दोनों में समवाय सम्बन्ध को स्वीकार करते हैं किन्तु नैयायिक उसको प्रत्यक्षगम्य मानते हैं, जबकि वैशेषिकों के अनुसार यह प्रत्यक्षगम्य नहीं है। नैयायिक पिठरपाकवादी हैं और वैशेषिक पीलुपाकवादी। वैशेषिकों के अनुसार पाक घट के परमाणुओं में होता है, किन्तु नैयायिक यह मानते हैं कि पाक पिठर में ही होता है। न्याय का प्राथमिक उद्देश्य इस तथ्य का विश्लेषण करना नहीं कि "वस्तुएँ स्वतः क्या हैं ?" अपितु यह प्रतिपादित करना है कि वस्तुओं के स्वरूप का निर्धारण करना है। इसीलिए न्याय को प्रमाणशास्त्र और वैशेषिक को पदार्थशास्त्र भी कहा जाता है। प्रमाणों की संख्या की दृष्टि से भी दोनों में अन्तर है। न्याय में प्रत्यक्ष, अनुमान, उपमान और शब्द ये चार प्रमाण माने गये हैं, जबकि वैशेषिक प्रत्यक्ष और अनुमान इन दो को ही स्वीकार करते हैं और उपमान का शब्द में तथा शब्द का अनुमान में अन्तर्भाव करते हैं। नैयायिकों के अनुसार पञ्चरूपोपपन्न लिंग ही अनुमिति का कारण होता है। न्याय में हेतु के पाँच लक्षण इस प्रकार बताये गये हैं—(१) पक्षसत्त्व (२) सपक्षसत्त्व (३) विपक्षासत्त्व (४) अबाधित और (५) असत्प्रतिपक्ष। इन लक्षणों के अभाव में हेतु क्रमशः (१) असिद्ध, (२) विरुद्ध, (३) अनैकान्तिक, (४) बाधित और (५) सत्प्रतिपक्ष नामक दोषों से ग्रस्त होनेके कारण हेत्वाभास कहलाते हैं। नैयायिकों के मत के विपरीत हेतु में (१) पक्षसत्त्व (२) सपक्षसत्त्व और (३) विपक्षासत्त्व इन तीन लक्षणों का होना ही पर्याप्त है और इन तीनों के अभाव में क्रमशः विरुद्ध, असिद्ध और संदिग्ध ये तीन ही हेत्वाभास माने जा सकते हैं।

५.३ न्याय-वैशेषिक से साम्य

न्याय-वैशेषिक का प्रमुख समान अभ्युगम यह है कि ज्ञान स्वरूपतः ऐसी वस्तु की ओर संकेत करता है जो उससे बाहर और उससे स्वतन्त्र है।[1] दोनों दर्शन यह मानते हैं कि यद्यपि वस्तुएँ प्रायः अनेक निजी लक्षणों के कारण एक दूसरी से भिन्न हैं। किन्तु कतिपय सामान्य धर्मों के आधार पर उनको कुछ वर्गों में वर्गीकृत भी किया जा सकता है।

१. न चाविषया काचिदुपलब्धिः, न्या.भा. ४.१.३२

निःश्रेयस की प्राप्ति को न्याय और वैशेषिक दोनों दर्शनों में जीवन का उद्देश्य माना गया है, तथा यह बताया गया है कि तत्त्वज्ञान से अपवर्ग होता है और मिथ्याज्ञान से संसार में आवागमन बना रहता है। वैशेषिकसूत्र और न्यायसूत्र में पदार्थों की गणना के संबन्ध में जो अन्तर दिखाई देता है, वह वात्स्यायन आदि भाष्यकारों की इन उक्तियों से समाहित हो जाता है कि—"अस्त्यन्यदपि द्रव्यगुणकर्मसामान्यविशेष-समवायाः प्रमेयम्।"[1]

न्याय और वैशेषिक दोनों ही वस्तुवादी और दुःखवादी दर्शन है। विश्वनाथ पञ्चानन और अन्नंभट्ट के ग्रन्थों में जो संहतिवादी प्रवृत्ति १६वीं शती के आसपास चरम सीमा पर पहुँची, उसके बीज वात्स्यायन के न्यायभाष्य में भी उपलब्ध हो जाते हैं। वैसे इनके समन्वय का विधिवत् प्रामाणिक निरूपण दसवीं शती में शिवादित्य द्वारा रचित सप्तपदार्थी में ही सर्वप्रथम उपलब्ध होता है। न्याय और वैशेषिक का इस विश्वास के आधार पर भी साम्य है कि जिस वस्तु का अस्तित्व है, वह ज्ञेय है। यद्यपि ज्ञान भी ज्ञेय है, फिर भी ज्ञान प्रमुख रूप से वस्तुविषयक होता है। बाह्यजगत् की वास्तविकता स्वतः सिद्ध है तथापि उस तक पहुँचने के लिये ज्ञान एक अनिवार्य साधन है।

सामान्यतः यह माना जाता है कि वस्तुओं की संरचना में एक से अधिक भूतद्रव्य समाहित होते हैं जैसे कि वेदान्त में शरीर को पाञ्चभौतिक माना गया है, किन्तु न्याय-वैशेषिक दोनों के अनुसार मानव शरीर केवल पृथिवी के परमाणुओं से ही निर्मित है, जल आदि के परमाणु भी उसमें रहते हैं, पर वे पृथिवी के संयोग के कारण आनुषंगिक या गौण रूप में रहते हैं, प्रमुख रूप से नहीं। यह ज्ञातव्य है कि न्याय-वैशेषिकों का यह दृष्टिकोण अन्य दर्शनों द्वारा स्वीकार नहीं हुआ, क्योंकि जल आदि के तत्त्व तो शरीर में साक्षात् ही दिखाई देते हैं।

न्याय और वैशेषिक दोनों ही यह मानते हैं कि उत्पत्ति के पूर्व वस्तुओं का कोई अस्तित्व नहीं होता। इस सिद्धान्त को आरम्भवाद या असत्कार्यवाद कहा जाता है। न्याय-वैशेषिक की तत्त्वमीमांसा का सार यह है कि ब्रह्माण्ड दो प्रकार का है— (१) मूल जगत् (परमाणुरूप) और (२) व्युत्पन्न जगत् (कार्यरूप)। मूल जगत् परमाणुरूप, असृष्ट, नित्य और अविनाशी है, मूल जगत् विभिन्न प्रकार के परमाणुओं , आत्मा आदि द्रव्यों और सामान्यों से बना है। व्युत्पन्न (कार्यरूप) जगत् हमारे अनुभव का विषय है। यह अपने अस्तित्व के लिये मूल जगत् पर आधारित है और अनित्य तथा विनाशशील है। व्युत्पन्न जगत् की सूक्ष्मतम दृश्य इकाई अणु या परमाणु कहलाती है। यद्यपि आरम्भवादी यानी त्र्यणुक से सृष्ट्यारम्भ की संकल्पना न्याय और वैशेषिक में समान रूप से प्रवर्तित हुई, किन्तु इसका पल्लवन वैशेषिक में अधिक हुआ अतः परमाणुवाद प्रमुख रूप से वैशेषिक सिद्धान्त के रूप में प्रख्यात हुआ।

---

१. न्या.भा.

५.४ वैशेषिकसम्मत परमाणुवाद

वैशेषिक की तत्त्वमीमांसा में परमाणुवाद का अत्यधिक महत्त्व है। बल्कि यह मानना भी अनुपयुक्त न होगा कि परमाणु ही वैशेषिक का प्राण है। किन्तु भगवत्पाद शंकराचार्य प्रभृति चिन्तकों ने वैशेषिक के परमाणुवाद पर यह आक्षेप किया है कि यह वेदविहित नहीं है अतः अप्रामाणिक है। यद्यपि उदयनाचार्य ने इस आक्षेप का उत्तर यह कहते हुए दिया कि 'विश्वतश्चक्षुः' —इस वैदिक मन्त्र में पतत्र शब्द परमाणु का वाचक है, अतः परमाणु का उल्लेख वेद में है। किन्तु स्पष्ट है कि यह एक क्लिष्ट कल्पना है। वैसे इसका एक समुचित उत्तर यह है कि यह मत वेदविरुद्ध भी तो नहीं है। साथ ही यह भी कहा जा सकता है कि वैशेषिक तो शब्द को पृथक् प्रमाण भी नहीं मानते। उनका कहना तो यह है कि परमाणु नित्य एवं अतीन्द्रिय तत्त्व है। उसकी सिद्धि अनुमान से होती है।[1] परमाणु के स्वरूप पर गम्भीर चर्चा हुई है। शिवादित्य के अनुसार, निरवयव क्रियावान् तत्त्व परमाणु है।[2] परमाणु अतीन्द्रिय, नित्य तथा अविभाज्य है। वह भौतिक जगत् का सर्वाधिक सूक्ष्म उपादान कारण हैं। अन्त्य विशेष के कारण परमाणु एक-दूसरे से पृथक् रहते हैं। परमाणु चार प्रकार के होते हैं—पार्थिव, जलीय, तैजस और वायवीय। दो परमाणुओं के संयोग से द्व्यणुक और तीन द्व्यणुकों से संयोग से त्र्यणुक बनता है। महत् परिमाण (दृश्यमान आकार) केवल त्र्यणुक में पाया जाता है, द्व्यणुक में नहीं। विश्वनाथ ने यह बताया कि द्व्यणुक के परिमाण के प्रति परमाणुगत द्वित्वसंख्या और त्रसरेणु के परिमाण के प्रति द्व्यणुकगत त्रित्वसंख्या असमवायिकारण है। रघुनाथ शिरोमणि का यह विचार है कि त्र्यणुक ही सूक्ष्मतम अविभाज्य तत्त्व है। अतः द्व्यणुक और अणु को मानने की आवश्यकता ही नहीं है। किन्तु वेणीदत्त ने पदार्थ-मण्डन नामक ग्रन्थ में रघुनाथ के मत का खण्डन करते हुए यह कहा कि त्र्यणुक के तो अवयव होते हैं, अतः उसको अन्तिम द्रव्य नहीं माना जा सकता। इस प्रकार संक्षेपतः यह कहा जा सकता है कि वैशेषिक नय के अनुसार परमाणु ही भौतिक जगत् के मूल उपादान कारण हैं। अतः मेरी दृष्टि में वैशेषिकों का परमाणुवाद समादरणीय और समुचित है।

५.५ विशेष का अन्त्यत्व

पदार्थ के रूप में विशेष के स्वरूप का विश्लेषण तत्त्व-मीमांसा प्रकरण में किया जा चुका है। उसका सार यह है कि वस्तुओं का भेद उनके अवयवों के आधार पर किया जाता है। किन्तु परमाणु का कोई अवयव नहीं होता। ऐसी स्थिति में एक परमाणु का दूसरे परमाणुओं से भेद बताने के लिए वैशेषिकों ने 'विशेष' नामक पदार्थ का अस्तित्व माना और यह बताया कि अणुओं में पारस्परिक व्यावर्तन करने वाला अन्तिम तत्त्व विशेष है। विशेष

---

१. अस्ति तावदयं परिमाणभेदः, तस्मादणुपरिमाणं क्वचित्रिरतिशयमिति सिद्धो नित्यः परमाणुः, न्या.क. पृ. ७९

२. निरवयवः क्रियावान् परमाणुः, स.प. पृ. ८८

का कोई विशेष नहीं होता। अतः वह स्वतःव्यावर्तक होता है। अर्थात् एक विशेष अन्य विशेषों से अपने को भिन्न करने का कार्य भी स्वयं ही करता है। जिस प्रकार वस्तुओं में सर्वाधिक व्यापकता से अवस्थित तत्त्व ही सत्ता कहा जाता है, वैसे ही सर्वाधिक सूक्ष्म अणु के व्यावर्तक अतीन्द्रिय तत्त्व को विशेष कहा जाता है। परमाणुओं का ही एक दूसरे से भेद स्वतः क्यों नहीं माना जाए ? इस शंका का समाधान करते हुए प्रशस्तपाद यह कहते हैं कि एक परमाणु का दूसरे परमाणु से तादात्म्य है, जबकि एक विशेष का दूसरे विशेष से तादात्म्य नहीं है। अतः विशेष को अलग से एक स्वतंत्र पदार्थ माना जाना ही उपयुक्त है। यद्यपि वैशेषिकसम्मत पीलुपाकवाद, मुक्तिवाद और विशेषविषयक सिद्धान्त का भी अन्य दर्शनों में समादर नहीं हुआ और अन्य अनेक संदर्भों में भी अन्य दार्शनिकों ने वैशेषिकों की भरपूर आलोचनाएँ कीं, तथापि यह तो स्पष्ट ही है कि वैशेषिक दर्शन की समग्र संरचना का प्रमुख आधार-स्तम्भ विशेषमूलक वैशिष्ट्य ही माना जाता है। ब्रह्माण्ड की संरचना को जानने के लिए उसमें समाहित सभी वस्तुओं में उनकी अपनी-अपनी विशेषताओं को जानना अत्यन्त आवश्यक है। यद्यपि सूत्रकार कणाद के अनुसार पदार्थों की पारस्परिक समानता और पारस्परिक पृथक्ता का बोध ही तत्त्वज्ञान है, जिससे अभ्युदय और निःश्रेयस की प्राप्ति हो सकती है, फिर भी ऐसा प्रतीत होता है कि विशेष के पदार्थत्व का आख्यान करके सूत्रकार ने भी वस्तुओं के पार्थक्यज्ञान पर अधिक बल दिया है। पदार्थों के समष्टिगत धर्मपरक सामान्य का महत्त्व तो "सर्वं खल्विदं ब्रह्म" इस वैदिक या औपनिषदिक भावना में पहले से ही रूपायित चला आ रहा था। पर इसकी बराबरी पर व्यष्टि को खड़ा करने का कार्य वैशेषिकों ने किया। अतः भारतीय दार्शनिक चिन्तन में सन्तुलित वस्तुवाद का समारम्भ करने का श्रेय वैशेषिक दर्शन को ही है। और यह महत्त्वपूर्ण उपलब्धि वैशेषिकों को उन प्रमुख सिद्धान्तों का प्रवर्तन करने से प्राप्त हुई, जिनको परमाणुवाद या आरम्भवाद या विशेष वैशिष्ट्यवाद कह कर समादृत किया जाता है।

सांख्य दर्शन

प्रथम परिच्छेद

सांख्य दर्शन की प्राचीनता और परम्परा

महाभारत शानति पर्व, अध्याय ३०१ में कहा गया है—

सांख्या राजन् महाप्राज्ञा गच्छन्ति परमां गतिम्।
ज्ञानेनानेन कौन्तेय तुल्यं ज्ञानं न विद्यते।। १०० ।।
अमूर्तेस्तस्य कौन्तेय सांख्यं मूर्तिरिति श्रुतिः।
अभिज्ञानानि तस्याहुर्मतं हि भरतर्षभ।। १०६ ।।
ज्ञानं महद् यद्धि महत्सु राजन्, वेदेषु सांख्येषु तथैव योगे।
यच्चापि दृष्टं विविधं पुराणे सांख्यागतं तन्निखिलं नरेन्द्र।। १०८ ।।
यच्चेतिहासेषु महत्सु दृष्टं यच्चार्थशास्त्रे नृपशिष्टजुष्टम्।
ज्ञानं च लोके यदिहास्ति किञ्चित् सांख्यागतं तच्च महन्महात्मन्।। १०६ ।।
सांख्यं विशालं परमं पुराणं विमलमुदारकान्तम्।
कृत्स्नं च सांख्यं नृपते महात्मा नारायणो धारयतेऽप्रमेयम्।। ११४ ।।

भावार्थ यह है कि सांख्य ज्ञान के तुल्य कोई अन्य ज्ञान नहीं है। निराकार परमात्मा का आकार सांख्यशास्त्र है, जितने ज्ञान हैं वे सब उसकी ही मान्यताओं का प्रतिपादन करते हैं। महात्मा पुरुषों में, योगशास्त्र, वेद तथा विविध पुराणों में, जो कुछ भी ज्ञान इस लोक में है वह सब सांख्य से ही प्राप्त हुआ है। सांख्य ज्ञान अत्यन्त विशाल, पुरातन निर्मल भावों से आपूरित है। स्वयं भगवान् नारायण इस सम्पूर्ण अप्रमेय सांख्य ज्ञान को धारण करते हैं।

उपर्युक्त वचन उस सांख्य दर्शन के लिए कहे गये हैं जो आज भी सांख्य दर्शन नाम से, कपिलप्रणीत दर्शन के रूप में जाना जाता है। जिसमें गुण तो बहुत हैं परन्तु दोषों का सर्वथा अभाव है। महाभारत में शान्तिपर्व के अन्तर्गत सृष्टि, उत्पत्ति, स्थिति, प्रलय और मोक्ष विषयक अधिकांश मत सांख्य ज्ञान व शास्त्र के ही हैं जिससे यह सिद्ध होता है कि उस काल तक (महाभारत की रचना तक) वह एक सुप्रतिष्ठित, सुव्यवस्थित और लोकप्रिय एकमात्र दर्शन के रूप में स्थापित हो चुका था। एक सुस्थापित दर्शन की ही अधिकाधिक विवेचनाएँ होती हैं, जिसके परिणामस्वरूप व्याख्या-निरूपण-भेद से उसके अलग-अलग भेद दिखाई पड़ने लगते हैं। इसीलिए महाभारत में तत्त्वगणना, स्वरूपवर्णन आदि पर मतों

की विविधता दृष्टिगोचर होती है। यदि इस विविधता के प्रति सावधानी न बरती जाय तो कोई भी व्यक्ति फ्रैंकलिन एडगर्टन की तरह यही मान लेगा कि महाकाव्य में सांख्य संज्ञा किसी दर्शनविशेष के लिए नहीं वरन् मोक्षहेतु 'ज्ञानमार्ग' मात्र के लिए ही प्रयुक्त हुआ है।[1] इस प्रकार की भ्रान्ति से बचने के लिए सांख्यदर्शन की विवेचना से पूर्व 'सांख्य' संज्ञा के अर्थ पर विचार करना अपेक्षित है।

'सांख्य' शब्द का अर्थ

सांख्य शब्द की निष्पत्ति संख्या शब्द से हुई है। संख्या शब्द 'ख्या' धातु में सम् उपसर्ग लगाकर व्युत्पन्न किया गया है जिसका अर्थ है 'सम्यक् ख्याति'। संसार में प्राणिमात्र दुःख से निवृत्ति चाहता है। दुःख क्यों होता है, इसे किस तरह सदा के लिए दूर किया जा सकता है— ये ही मनुष्य के लिए शाश्वत ज्वलन्त प्रश्न हैं। इन प्रश्नों का उत्तर ढूँढ़ना ही ज्ञान प्राप्त करना है। कपिल दर्शन में प्रकृति-पुरुष-विवेक-ख्याति (ज्ञान) सत्त्वपुरुषान्यथाख्याति इस ज्ञान को ही कहा जाता है। यह ज्ञानवर्धक ख्याति ही 'संख्या' में निहित 'ज्ञान' रूप है। अतः संख्या शब्द 'सम्यक् ज्ञान' के अर्थ में भी गृहीत होता है। इस ज्ञान को प्रस्तुत करने या निरूपण करने वाले दर्शन को सांख्यदर्शन कहा जाता है।

'सांख्य' शब्द की निष्पत्ति गणनार्थक 'संख्या' से भी मानी जाती है। ऐसा मानने में कोई विसंगति भी नहीं है। डॉ. आद्याप्रसाद मिश्र लिखते हैं— "ऐसा प्रतीत होता है कि जब तत्त्वों की संख्या निश्चित नहीं हो पाई थी तब सांख्य ने सर्वप्रथम इस दृश्यमान भौतिक जगत् की सूक्ष्म मीमांसा का प्रयास किया था जिसके फलस्वरूप उसके मूल में वर्तमान तत्त्वों की संख्या सामान्यतः चौबीस निर्धारित की गई।"[2] लेकिन आचार्य उदयवीर शास्त्री गणनार्थक निष्पत्ति को युक्तिसंगत नहीं मानते "क्योंकि अन्य दर्शनों में भी पदार्थों की नियत गणना करके उनका विवेचन किया गया है। सांख्य पद का मूल ज्ञानार्थक 'संख्या' पद है गणनार्थक नहीं।"[3]

हमारे विचार में गणनार्थक और ज्ञानार्थक— दोनो ही रूपों में सांख्य की सार्थकता है। उद्देश्य-प्राप्ति में विविधरूप में 'गणना' के अर्थ में 'सांख्य' को स्वीकार किया जा सकता है। शान्तिपर्व में दोनों ही अर्थ एक साथ स्वीकार किये गये हैं—[4]

> संख्यां प्रकुर्वते चैव प्रकृतिं च प्रचक्षते।
> तत्त्वानि च चतुर्विंशत् तेन सांख्याः प्रकीर्तिताः।।
>
> शां.प. ३०६/४२-४३

---

१. एन्सा. पृष्ठ ५ पर उद्धृत
२. वही
३. सां. द.ऐ.प.
४. सां.सि. पृष्ठ २०

प्रकृति पुरुष के विवेक-ज्ञान का उपदेश देने, प्रकृति का प्रतिपादन करने तथा तत्त्वों की संख्या चौबीस निर्धारित करने के कारण ये दार्शनिक 'सांख्य' कहे गये हैं। 'संख्या' का अर्थ समझाते हुए शां.प. में कहा गया है—[1]

दोषाणां च गुणानां च प्रमाणं प्रविभागतः।
कंचिदर्थममिप्रेत्य सा संख्येत्युपाधार्यताम्।।

अर्थात् (जहाँ किसी विशेष अर्थ को अभीष्ट मानकर) उसके दोषों और गुणों का प्रमाणयुक्त विभाजन (गणना) किया जाता है, उसे संख्या समझना चाहिए। स्पष्ट है कि तत्त्व-विभाजन या गणना भी प्रमाणपूर्वक ही होती है। अतः 'सांख्य' को गणनार्थक भी माना जाय तो उसमें ज्ञानार्थक भाव ही प्रधान होता है। निष्कर्षतः हम कह सकते हैं कि 'सांख्य' शब्द में संख्या ज्ञानार्थक और गणनार्थक दोनों ही है। अब प्रश्न उठता है कि संस्कृत वाङ्मय में 'सांख्य' शब्द किसी भी प्रकार के मोक्षोन्मुख ज्ञान के लिए प्रयुक्त हुआ है या कपिलप्रणीत सांख्यदर्शन के लिए प्रयुक्त हुआ है ? इसके उत्तर के लिए कतिपय प्रसंगों पर चर्चा अपेक्षित है।

श्रीपुलिन बिहारी चक्रवर्ती ने चरकसंहिता के दो प्रसंगों को उद्धृत करते हुए उनके अर्थ के सम्बन्ध में अपना निष्कर्ष प्रस्तुत किया। वे उद्धरण हैं—[2]

(१) सांख्यैः संख्यात-संख्येयैः सहासीनं पुनर्वसुम्।
जगद्धितार्थं पप्रच्छ वह्निवंशः स्वसंशयम्।।

यथा वा आदित्यप्रकाशकस्तथा सांख्यवचनं प्रकाशमिति

(२) अयनं पुनराख्यातमेतद् योगस्ययोगिभिः।
संख्यातधर्मैः सांख्यैश्च मुक्तैर्मोक्षस्य चायनम्।।

सर्वभावस्वभावज्ञो यथा भवति निस्पृहः।
योगं यथा साधयते सांख्यः सम्पद्यते यथा।।

प्रथम प्रसंग में श्री चक्रवर्ती संख्या को सम्यक्-ज्ञान व ज्ञाता के रूप में प्रयुक्त मानते हैं और द्वितीय प्रसंग में स्पष्टतः सांख्यदर्शनबोधक। यहाँ यह विचारणीय है कि चरकसंहिताकार के समय तक एक व्यवस्थित दर्शन के रूप में कपिलोक्त दर्शन सांख्य के रूप में सुप्रतिष्ठित था और चरकसंहिताकार इस तथ्य से परिचित थे। तब प्रथम प्रसंग में 'सांख्य' शब्द के उपयोग के समय एक दर्शनसम्प्रदाय का ध्यान रखते हुए ही उक्त शब्द का उपयोग किया गया होगा। संभव है कपिलप्रोक्त दर्शन मूल में चिकित्सकीय शास्त्र में भी

---

१. शा.प.
२. वही

अपनी भूमिका निभाता रहा हो और उस दृष्टि से चिकित्सकीय शास्त्र को भी सांख्य कहा गया हो।[1] इससे तो सांख्य दर्शन की व्यापकता का ही संकेत मिलता है[2] अतः दोनों प्रसंगों में विद्वान्, ज्ञान आदि शब्द 'सांख्य ज्ञान' के रूप में ग्राह्य हो सकता है।

अहिर्बुध्न्यसंहिता के बारहवें अध्याय में कहा गया है—

सांख्यरूपेण संकल्पो वैष्णवः कपिलादृषेः।
उदितो यादृशः पूर्वं तादृशं शृणु मेऽधुना।। १८।।
षष्टिभेदं स्मृतं तन्त्रं सांख्यं नाम महामुनेः।। १६।।

यहाँ 'सांख्य' शब्द को सम्यक् ज्ञान व कापिलदर्शन 'सांख्य' दोनों ही अर्थों में ग्रहण किया जा सकता है। सांख्यरूप में (सम्यक् ज्ञानरूप में) पूर्व में कपिल द्वारा संकल्प जिस रूप में प्रस्तुत किया गया है— मुझसे सुनो। महामुनि का साठ पदार्थों के विवेचन से युक्त शास्त्र 'सांख्य' नाम से कहा जाता है। 'सांख्यरूपेण' उसको सम्यक् ज्ञान व 'सांख्य दर्शन' दोनों ही अर्थों में समझा जा सकता है। यहाँ महाभारत शांतिपर्व का यह कथन कि 'अमूर्त परमात्मा का आकार सांख्यशास्त्र है'—से पर्याप्त साम्य स्मरण हो आता है।

श्वेताश्वतर उपनिषद् में प्रयुक्त 'सांख्ययोगाधिगम्यम्' (६/१३) की व्याख्या तत्स्थाने न कर शारीरक भाष्य (२/१/३) में शंकर ने 'सांख्य' शब्द को कपिलप्रोक्त शास्त्र से अन्यथा व्याख्यायित करने का प्रयास किया। शंकर कहते हैं—"यत्तु दर्शनमुक्तं तत्कारणं सांख्य- योगाभिपत्रम् इति, वैदिकमेव तत्र ज्ञानम् ध्यानं च सांख्ययोगशब्दाभ्यामभिलप्यते" संभवतः यह स्वीकार कर लेने में कोई विसंगति नहीं होगी कि यहाँ सांख्य पद वैदिक ज्ञान के लिए प्रयुक्त हुआ है। लेकिन किस प्रकार के वैदिक ज्ञान का लक्ष्य किया गया है, यह विचारणीय है। श्वेताश्वतर उपनिषद् में जिस दर्शन को प्रस्तुत किया गया है वह 'भोक्ता भोग्यं प्रेरितारं' के त्रैत का दर्शन है। ऋग्वेद के 'द्वा सुपर्णा'-मंत्रांश से भी त्रिविध अज तत्त्वों का दर्शन प्राप्त होता ही है। महाभारत में उपलब्ध सांख्यदर्शन भी प्रायशः त्रैतवादी ही है। डॉ. आद्याप्रसाद मिश्र ने ठीक ही कहा है—"त्रैत मौलिकसांख्य की अपनी विशिष्टता थी, इससे स्पष्ट होता है कि मौलिक सांख्यदर्शन के इसी त्रैतवाद की पृष्ठभूमि में श्वेताश्वतर की रचना हुई।"[3] अतः इस अर्थ में सांख्य शब्द 'वैदिकज्ञान' के अर्थ में ग्रहण किया जाये तब भी निष्कर्ष में इसका लक्ष्यार्थ कपिलोक्त दर्शन ही गृहीत होता है।

भगवद्गीता में सांख्य-योग शब्दों का प्रयोग भी विचारणीय है क्योंकि विद्वानों में यहाँ भी कुछ मतभेद है। द्वितीय अध्याय के उन्चालीसवें श्लोक में कहा गया है— "एषा तेऽभिहिता सांख्ये बुद्धिर्योगे त्विमां शृणु"। अणिमा सेनगुप्ता का मत है कि यहाँ यह 'सांख्य'

---

१. ओडे सां/सि.
२. वही
३. सां.द.ऐ.प.

सत्य ज्ञान की प्राप्ति के अतिरिक्त अन्य किसी रूप में व्याख्यायित नहीं किया जा सकता।[1] जबकि आचार्य उदयवीर शास्त्री ने बड़े विस्तार से इसे कपिलप्रोक्त 'सांख्य' के अर्थ में निरूपित किया। उक्त श्लोक में श्रीकृष्ण कह रहे हैं कि यह सब सांख्य बुद्धि (ज्ञान) कहा है अब योग बुद्धि (ज्ञान) सुनो। यहाँ विचारणीय यह है कि यदि 'सांख्य' शब्द ज्ञानार्थक है, सम्प्रदाय-विशेष नहीं, तव सांख्य 'बुद्धि' कहकर पुनरुक्ति की आवश्यकता क्या थी ? बुद्धि शब्द से कथनीय 'ज्ञान' का भाव तो सांख्य के 'ख्याति' में आ ही जाता है। 'सांख्य' बुद्धि में यह ध्वनित होता है कि 'सांख्य' मानो कोई प्रणाली या मार्ग है, उसकी बुद्धि या 'ज्ञान' की बात कही गई है। वह प्रणाली (चिन्तन की) या मार्ग गीता में प्रस्तुत में ज्ञान या दर्शन ही होगा। गीता में जिस मुक्तभाव से सांख्यदर्शन के पारिभाषिक शब्दों या अवधारणाओं का प्रयोग किया गया है उससे यही स्पष्ट होता है कि वह 'सांख्य' ज्ञान ही है। अतः सांख्य शब्द को गीता का एक पारिभाषिक शब्द मान लेने पर भी उसका लक्ष्यार्थ कपिल का सांख्यशास्त्र ही निरूपित होता है।

भगवद्‌गीता के ही तीसरे अध्याय के तीसरे श्लोक में 'सांख्य' शब्द का प्रयोग हुआ है। कहा गया है—

लोकेऽस्मिन्द्विविधा निष्ठा पुरा प्रोक्ता मयानघ।
ज्ञानयोगेन सांख्यानां कर्मयोगेन योगिनाम्।। गीता ३। ३।।

यहाँ भी दो प्रकार के मार्गों या निष्ठा की चर्चा की गई है—एक ज्ञानमार्ग दूसरा कर्म- मार्ग। विचारणीय यह है कि जब "कर्मयोगेन योगिनां" कहा जा सकता है तब "ज्ञानयोगेन ज्ञानिनां" न कहकर "सांख्यानां" क्यों कहा गया ? निश्चय ही "ज्ञानयोगियों" के 'ज्ञान' के विशेष स्वरूप का उल्लेख अभीष्ट था। वह विशेष ज्ञान कपिलोक्त शास्त्र ही है, यह गीता तथा महाभारत के शान्तिपर्व से स्पष्ट हो जाता है। "यदेव योगाः पश्यन्ति सांख्यैस्तदनुगम्यते"[2] इसीलिए शान्तिपर्व में वसिष्ठ की ही तरह[3] गीता में श्रीकृष्ण भी कहते हैं[4]—

सांख्ययोगौ पृथग्बालाः प्रवदन्ति न पण्डिताः।

शांतिपर्व तथा गीता में तो समान वाक्य से एक ही बात कही गई है—

एकं साख्यं च योगं च यः पश्यति स पश्यति।[5]

---

१. इ.सा.धा.
२. शां.प. गीता
३. शां.प.
४. गीता
५. शां.प. में 'सपश्यति' के स्थान पर 'स बुद्धिमान्' है।

गीता माहाभारत का ही अंश है। अतः प्रचलित शब्दावली को समान रूप में ही ग्रहण किया जाना उचित है। गीता में प्रयुक्त 'सांख्य' शब्द भी (चाहे वह ज्ञानार्थक मात्र क्यों न प्रतीत होता हो) कपिलप्रोक्त शास्त्र के रूप में ग्रहण करना चाहिए।

महाभारत के शांतिपर्व में प्रयुक्त 'सांख्य' शब्द का लक्ष्यार्थ तो इतना स्पष्ट है कि उस पर कुछ कहने की आवश्यकता ही नहीं। इसमें प्रस्तुत सांख्यदर्शन की चर्चा आगे की जायेगी। यहाँ इतना ही उल्लेखनीय है कि कपिल और सांख्य का सम्बन्ध, और सांख्यदर्शन की शब्दावली का पुरातन व्यापक प्रचार-प्रसार इस बात का द्योतक है कि यह एक अत्यन्त युक्तिसंगत दर्शन रहा है। ऐसे दर्शन की ओर विद्वानों का आकृष्ट होना, उस पर विचार करना और अपने विचारों को उक्त दर्शन से समर्थित या संयुक्त बताना बहुत स्वाभाविक है। जिस तरह वेदान्त दर्शन की प्रस्थानत्रयी में गीता का इतना महत्त्व है कि प्रायः सभी आचार्यों ने इस पर भाष्य रचे और अपने मत को गीतानुसारी बताने का प्रयास किया। इसी तरह ज्ञान के विभिन्न पक्षों में रुचि रखने वाले विद्वानों ने अपने विचारों को सांख्य रूप ही दे दिया हो तो क्या आश्चर्य ? ऐसे विकास की प्रक्रिया में मूलदर्शन के व्याख्या-भेद से अनेक सम्प्रदायों का जन्म भी हो जाना स्वाभाविक है। अपनी रुचि, उद्देश्य और आवश्यकता के अनुसार विद्वान् विभिन्न पक्षों में से किसी को गौण, किसी को महत्त्वपूर्ण मानते हैं और तदनुरूप ग्रन्थरचना भी करते हैं। अतः किसी एक मत को मूल कहकर शेष को अन्यथा घोषित कर देना उचित प्रतीत नहीं होता। समस्त वैदिक साहित्य वेदों की महत्ता, उपयोगिता और आवश्यकतानुसार विभिन्न कालों में प्रस्तुति ही है। कभी कर्म यज्ञ आदि को महत्त्वपूर्ण मानकर तो कभी जीवन्त जिज्ञासा को महत्त्वपूर्ण मानकर वेदों की मूल भावना को प्रस्तुत किया गया। इससे किसी एक पक्ष को अवैदिक कहने का तो कोई औचित्य नहीं। परमर्षि कपिल ने भी वेदों को दार्शनिक ज्ञान को तर्कबुद्धि पर आधृत करके प्रस्तुत करने का सफल प्रयास किया। इसमें तर्कबुद्धि की पहुँच से परे किसी विषय को छोड़ दिया 'प्रतीत' हो तो इतने मात्र से कपिल दर्शन को अवैदिक नहीं कहा जा सकता।

सांख्यदर्शन की वेदमूलकता

सांख्य दर्शन की वैदिकता पर विचार करने से पूर्व वैदिक का अभिप्राय स्पष्ट करना अभीष्ट है। एक अर्थ वैदिक कहने का तो यह है कि जो दर्शन वेदों में है वही सांख्यदर्शन में भी हो। वेदों में बताये गये मानवादर्श को स्वीकार करके उसे प्राप्त करने के लिए स्वतंत्र रूप से विचार किया गया हो, तो यह भी वैदिक ही कहा जायेगा। अब वेदों में किस प्रकार का दर्शन है, इस विषय में मतभेद तो संभव है लेकिन परस्पर विरोधी मतवैभिन्न्य हो, तो, निश्चय ही उनमें से अवैदिक दर्शन की खोज की जा सकती है। वेदों में सृष्टिकर्ता परमात्मा की स्वरूपचर्चा में, जगत् जीव के साथ परमात्मा के सम्बन्धों के बारे में मतभेद है। तब भी ये सभी दर्शन वैदिक कहे जा सकते हैं, यदि वे वेदों को अपना दर्शन-मूल स्वीकार करते हों। लेकिन यदि कोई दर्शन परमात्मा की सत्ता को ही अस्वीकार करे तो उसे परमात्मा

की सत्ता को न मानने वाले दर्शन के रूप में स्वीकार करके ही किया जाता है। इस मत में कितनी सत्यता या प्रामाणिकता है यह सांख्यदर्शन के स्वरूप को स्पष्ट करने पर स्वतः हो जावेगा। यहाँ केवल सांख्यदर्शन की वैदिकता को दिखाने का प्रयास किया जायेगा।

महाभारत शान्तिपर्व में कहा गया है कि वेदों में, सांख्य में तथा योगशास्त्र में जो कुछ भी ज्ञान इस लोक में है वह सब सांख्य से ही आगत है। इसे अतिरंजित कथन भी माना जाये तो भी, इतना तो स्पष्ट है कि महाभारत के रचनाकार के अनुसार तब तक वेदों के अतिरिक्त सांख्यशास्त्र और योगशास्त्र भी प्रतिष्ठित हो चुके थे और उनमें विचारसाम्य भी है। अतः इससे यह स्वीकार करने में सहायता तो मिलती ही है कि वेद और सांख्य परस्पर विरोधी नहीं हैं।

शान्तिपर्व में ही कपिल-स्यूमरश्मि का संवाद (अध्याय २६८-२७०) प्राचीन इतिहास के रूप में भीष्म ने प्रस्तुत किया। इसमें कपिल को सत्त्वगुण में स्थित ज्ञानवान् कहकर परिचित कराया गया। महाभारतकार ने कपिल का सांख्य-प्रवर्तक के रूप में उल्लेख किया, सांख्याचार्यों की सूची में भी एक ही कपिल का उल्लेख किया और स्यूमरश्मि-संवाद में उल्लिखित कपिल का सांख्य-प्रणेता कपिल से पार्थक्य दिखाने का कोई संकेत नहीं दिया, तब यह मानने में कोई अनौचित्य नहीं है कि यह कपिल सांख्य-प्रणेता कपिल ही हैं।[1]

उपर्युक्त संवाद में स्यूमरश्मि द्वारा कपिल पर वेदों की प्रामाणिकता पर संदेह का आक्षेप लगाने पर कपिल कहते हैं- "नाहं वेदान् विनिन्दामि" (शा.प. २६८।१२) इसी संवादक्रम में कपिल पुनः कहते हैं "वेदाः प्रमाणं लोकानां न वेदाः पृष्ठतः कृताः"[2] फिर वेदों की महिमा का वर्णन करते हुए कहते हैं—[3]

वेदांश्च वेदितव्यं च विदित्वा च यथास्थितिम्।
एवं वेद विदित्याहुरतोऽन्य वातरेचकः।।
सर्वे विदुर्वेदविदो वेदे सर्वं प्रतिष्ठितम्।
वेदे हि निष्ठा सर्वस्य यद् यदस्ति च नास्ति च।।

उक्त विचारयुक्त कपिल को अवैदिक कहना कदापि उचित प्रतीत नहीं होता। फिर, कपिलप्रणीत सूत्र द्वारा वेद के स्वतःप्रामाण्य को स्वीकार किया गया है। 'निजशक्त्यभिव्यक्ते स्वतःप्रामाण्यम्' (५/५१) इस सूत्र में अनिरुद्ध, विज्ञानभिक्षु आदि भाष्यकारों ने स्वतःप्रामाण्य

१. श्री पुलिन बिहारी चक्रवर्ती इस प्रसंग में कपिल को सांख्य-प्रणेता कपिल माने जाने की संभावना को तो स्वीकार करते हैं लेकिन वेदों तथा अन्य स्थानों पर कपिल के उल्लेख तथा सांख्य-प्रणेता कपिल से उनके सम्बन्ध के विषय पर स्पष्ट प्रमाणों के अभाव में इसे प्रामाणिक नहीं मानते। (ओ.डे.सां.सि. पृष्ठ)

२. शां. प. अ. २६८-७०

३. वही अ. २६८-७०

को स्पष्ट किया है। सांख्यकारिका में 'आप्तश्रुतिराप्तवचनम्' (का. ५) कहकर वेदप्रामाण्य को स्वीकार किया गया है। ५वीं कारिका के भाष्य में वाचस्पति मिश्र कहते हैं—"तच्च स्वतःप्रामाण्यम्, अपौरुषेयवेदवाक्यजनितत्वेन सकलदोषाशंकाविनिर्मुक्तत्वेन युक्तं भवति।" इतना ही नहीं, "वेदमूलस्मृतीतिहासपुराणवाक्यजनितमपि ज्ञानं युक्तं भवति" कहा है। वेदाश्रित स्मृति, इतिहास-पुराण वाक्य से उत्पन्न ज्ञान भी जब निर्दोष माना जाता है, तब वेद की तो बात ही क्या ? इसी कारिका की वृत्ति में माठर कहते है—"अतः ब्रह्मादयः आचार्याः, श्रुतिर्वेदस्तदेतदुभयमाप्तवचनम्।" इस तरह सांख्यशास्त्र के ग्रन्थों में वेदों का स्वतःप्रामाण्य स्वीकार करके उसे भी 'प्रमाण' रूप में स्वीकार करते हैं। तब सांख्यशास्त्र को अवैदिक या वेदविरुद्ध कहना कथमपि समीचीन नहीं जान पड़ता।

सांख्यदर्शन में प्रचलित पारिभाषिक शब्दावली भी इसे वैदिक निरूपित करने में एक महत्त्वपूर्ण साक्ष्य है। 'पुरुष' शब्द का उपयोग मनुष्य, आत्मा, चेतना आदि के अर्थ में वैदिक वाङ्मय में अनेक स्थलों पर उपलब्ध है। लेकिन 'पुरुष' शब्द का दर्शनशास्त्रीय प्रयोग करते ही जिस दर्शन का स्मरण तत्काल हो उठता है वह सांख्यदर्शन है। इसी तरह अव्यक्त, महत्, तन्मात्र, त्रिगुण, सत्त्व, रजस्, तमस् आदि शब्द भी सांख्यदर्शन में दर्शन की संरचना के प्रमुख घटक हैं जिनका उपयोग वैदिक ग्रन्थों में हुआ है। महाभारत में तो समूचा दर्शन इन्हीं शब्दों में प्रस्तुत किया गया है। अतः चाहे वैदिक साहित्य से ये शब्द सांख्य में आए हों या सांख्यपरम्परा से इनमें गए हों, इतना निष्कर्ष तो निकाला ही जा सकता है कि सांख्यदर्शन वैदिक है। षड्दर्शन में सांख्यदर्शन को रखना और भारतीय दर्शन की सुदीर्घ परम्परा में इसे आस्तिक दर्शन मानना भी सांख्य की वैदिकता का स्पष्ट उद्घोष ही है।

सांख्याचार्य और सांख्यवाङ्मय

मानव सभ्यता का भारतीय इतिहास विश्व में प्राचीनतम जीवित इतिहास है। हजारों वर्षों के इस काल में अनेकानेक प्राकृतिक, राजनीतिक और सामाजिक परिवर्तन होते रहे हैं। परिवर्तन के इस कालचक्र में इतिहास का बहुत सा अंश लुप्त हो जाना स्वाभाविक है। महाभारत में सांख्य दर्शन का हमेशा ही प्राचीन इतिहास के रूप में कथन हुआ है। इससे एक बात तो स्पष्ट है कि महाभारत के रचनाकाल तक यह दर्शन सुप्रतिष्ठित हो चुका था। तत्त्वगणना और स्वरूप की विभिन्न प्रस्तुतियों के आधार पर कहा जा सकता है कि तब तक सांख्यदर्शन अनेक रूपों में स्थापित हो चुका था और उनका संकलन महाभारत में किया गया। महाभारत ग्रंथ के काल के विषय में अन्य भारतीय ऐतिहासिक तथ्यों की तरह ही मतभेद है। मतभेद मुख्यतः दो वर्गों (पाश्चात्त्य और भारतीय विद्वद्वर्गों) में माना जा सकता है। भारतीय विद्वद्वर्ग भी दो वर्गो में विभाजित किया जा सकता है। एक वर्ग पाश्चात्त्य मत का समर्थक और दूसरा विशुद्ध रूप से भारतीय वाङ्मय के आधार पर मत

रखने वाले विद्वानों का। पाश्चात्य मत के अनुसार महाभारत के मोक्षधर्मपर्व की रचना २०० वर्ष ई.पूर्व से २०० ई. के मध्य हुई।[1] डॉ. राजबलि पाण्डेय के अनुसार महाभारत ग्रन्थ का परिवर्तन ई.पू. ३२ से ई.पू. २८६ वर्ष की अवधि में तथा कुछ विद्वानों के अनुसार मोक्षधर्मपर्वपरिवर्द्धन शुंगकाल (ई.पू. १८५ के आसपास) में हुआ।[2] डॉ. आद्या प्रसाद मिश्र ने ए. बी. कीथ के मत (ई. पू. २०० से २०० ई.) की समीक्षा करते हुए अपना मत प्रस्तुत किया कि वर्तमान महाभारत भी ६०० वर्ष ई. पू. से बहुत पहले का होना चाहिए।[3] यह ठीक है कि महाभारत ग्रन्थ अपने विकासक्रम में कई व्यक्तियों द्वारा लम्बे समय तक परिवर्द्धित होता हुआ वर्तमान स्थिति को प्राप्त हुआ है। लेकिन कब कितना और कौन सा अंश जोड़ा गया, इसके स्पष्ट प्रमाण के अभाव में भारतीय साक्ष्य को मान्य करते हुए वर्ष-गणना के बजाय इतना ही कहना पर्याप्त समझते हैं कि महाभारत ग्रन्थ में उपलब्ध सांख्यदर्शन अत्यन्त प्राचीन है और प्राचीन सांख्यदर्शन के विस्तृत परिचय के लिए महाभारत एक प्राचीनतम प्रामाणिक रचना है।

आचार्य-परम्परा

शांतिपर्व अध्याय ३१८ के अनुसार कुछ सांख्याचार्यों के नाम इस प्रकार हैं—

जैगीषव्य, असितदेवल, पराशर, वार्षगण्य, भृगु, पञ्चशिख, कपिल, गौतम, आर्ष्टिषेण, गर्ग, नारद, आसुरि, पुलस्त्य, सनत्कुमार, शुक्र, कश्यप।

इनके अतिरिक्त शांतिपर्व में विभिन्न स्थलों पर याज्ञवल्क्य, व्यास, वसिष्ठ का भी उल्लेख है। युक्तिदीपिका में जनक-वसिष्ठ का उल्लेख है। ईश्वरकृष्णकृत सांख्यकारिका के अनुसार कपिल, आसुरी और पञ्चशिख; माठरवृत्ति के अनुसार भार्गव, उलूक, वाल्मीकि, हारीत, देवल आदि; युक्तिदीपिका में जनक, वसिष्ठ के अतिरिक्त हारीत, वाद्वलि, कैरात, पौरिक, ऋषभेश्वर, पञ्चाधिकरण, पतञ्जलि, वार्षगण्य, कौण्डिन्य, मूक आदि नामों का उल्लेख है। शांतिपर्व तथा सातवें सनातन को भी योगवेत्ता सांख्यविशारद कहा गया है।

उपर्युक्त प्राचीन आचार्यों के अतिरिक्त सांख्यसूत्र, तत्त्वसमास व सांख्य कारिकाओं के व्याख्याकार भी सांख्याचार्य कहे जा सकते हैं। अत्यन्त प्राचीन आचार्यों का वर्णन करने से पूर्व सांख्यप्रणेता कपिल के बारे में उल्लेख करना आवश्यक होगा, क्योंकि कपिल एक हैं अथवा एक से अधिक, ऐतिहासिक व्यक्ति हैं या काल्पनिक, इस प्रकार के अनेक मत इनके विषय में प्रचलित हैं।

---

१. एन्सा.

२. प्राचीन भारत पृ. १६१, २०६

३. सांख्य दर्शन की ऐतिहासिक परम्परा पृ. २३

सांख्यप्रवर्तक कपिल

विद्यासहायवन्तं च आदित्यस्थं समाहितम्।
कपिलं प्राहुराचार्याः सांख्यनिश्चितनिश्चयाः।। शां. प. ३३६/६८

शृणु मे त्वमिदं सूक्ष्मं सांख्यानां विदितात्मनाम्।
विहितं यतिभिः सर्वैः कपिलादिभिरीश्वरैः ।। शां.प. ३०१/३

पंचमः कपिलो नाम सिद्धेशः कालविप्लुतम्।
प्रोवाचाऽऽसुरये सांख्यं तत्त्वग्रामविनिर्णयम्।। गरुडपुराण १/१८

श्रेयः किमत्र संसारे दुःखप्राये नृणामिति।
प्रष्टुं तं मोक्षधर्मज्ञं कपिलाख्यं महामुनिम् ।। विष्णुपुराण २/१३/५४

सांख्यप्रणेता या प्रवर्तक कपिल नामक मुनि हैं। शां. प. में ही ३४९वें अध्याय में निर्विवाद शब्दों में कहा है कि "सांख्यस्य वक्ता कपिलः परमर्षिः स उच्चते"। प्राचीन वाङ्मय में प्रायः कपिल का उल्लेख परमर्षि, सिद्ध, मुनि आदि विशेषणों के साथ हुआ है। गीता में "सिद्धानां कपिलो मुनिः" कहकर उन्हें सिद्धों में श्रेष्ठ बताने का प्रयास किया गया। विष्णुपुराण (२।१४।९) में कपिल को विष्णु का अंश कहा गया। भागवत में उन्हें विष्णु का अवतार (१।३।१०) कहा गया। इसके अतिरिक्त सांख्यसूत्र व कारिका के भाष्यकारों ने एकमतेन कपिल को सांख्यप्रवर्तक के रूप में ही स्वीकार किया। स्वनिर्मित कसौटियों के आधार पर कुछ विद्वान् भले ही कपिल की ऐतिहासिकता पर संदेह करें, प्राचीन आचार्यों ने उन्हें ऐतिहासिक व्यक्ति ही माना है। फिर, कपिल ऐतिहासिक व्यक्ति नहीं हैं—ऐसा उल्लेख किसी प्राचीन ग्रन्थ में उपलब्ध नहीं है। जहाँ तक ब्रह्मसुत, अग्नि के अवतार, विष्णु के अवतार आदि रूपों में कपिल के उल्लेखों का प्रश्न है—इनसे कपिल की ऐतिहासिकता पर कोई विवाद उत्पन्न नहीं होता। इन उल्लेखों के आधार पर एक से अधिक कपिलों को माना जाने पर भी दो सांख्यप्रवर्तक कपिलों की कोई परम्परा न होने से सांख्यप्रवर्तक कपिल एक ही हैं—ऐसी प्राचीन मान्यता को प्रामाणिक ही कहा जा सकता है।

सांख्यशास्त्र महाभारत, रामायण, भागवत तथा उपनिषदों से भी प्राचीन है, ऐसा उन ग्रन्थों में उपलब्ध सांख्यदर्शन से स्पष्ट होता है (जिसकी चर्चा आगे की जायेगी)। महाभारत में सांख्यसंबन्धी संवाद पुरातन इतिहास के रूप में उल्लिखित है। इससे सांख्यशास्त्र का हजारों वर्ष पूर्व स्थापित हो जाने का स्पष्ट संकेत मिलता है। परिणामतः यदि सांख्यप्रवर्तक देवहूति-कर्दम-पुत्र कपिल को भी हजारों वर्ष पूर्व का मानें तो अत्युक्ति न होगी।

भारतीय ऐतिहासिक व्यक्तियों तथा घटनाक्रम के संबन्ध में पाश्चात्त्य विद्वानों की खोज प्रणाली (पुरातत्व तथा भाषावैज्ञानिक) के साथ अतिप्राचीनता का सामञ्जस्य न होने तथा मानव की 'अति प्राचीनता' को भी ४-५ हजार वर्षों के भीतर ही बाँध देती है। दूसरी ओर भारतीय परम्परा में मान्य युगगणना भारतीय सभ्यता व संस्कृति को इससे कहीं अधिक प्राचीन घोषित करती है। इतने लम्बे अन्तराल में कई भौगोलिक और भाषागत परिवर्तनों

का हो जाना सहज है। अतः जब तक आधुनिक कही जाने वाली कसौटियाँ पूर्ण व स्पष्ट न हों, प्राचीन भारतीय साहित्य के साक्ष्य को अप्रामाणिक घोषित करना युक्तिसंगत नहीं कहा जा सकता।

अस्तु, या तो यह कहें कि कपिल का समय अत्यन्त प्राचीन है या फिर रामायण, महाभारत के वर्णनों के आधार पर उन्हें इन युगों से बहुत पूर्व का मानें। विष्णुपुराण में— कपिल को सत्ययुग में अवतरित होकर लोककल्याणार्थ उत्कृष्ट ज्ञान का उपदेश दिया— कहकर कपिल के जन्मकाल का संकेत किया गया। अहिर्बुध्न्यसंहिता में लिखा है- त्रेतायुग के प्रारंभ में जब जगत् मोहाकुल हो गया तब कुछ लोककर्ता व्यक्तियों ने जगत् को पूर्ववत् लाने का प्रयास किया। उन लोककर्ताओं में एक व्यक्ति कपिल था।[1] इस प्रकार कपिल का समय सत्ययुग के अन्त में या त्रेतायुग के आदि में स्वीकार किया जा सकता है। ऐसा मानने पर कितने वर्ष की गणना की जाय यह कहना कठिन है। तथापि आचार्य उदयवीर शास्त्री के अनुमानानुसार कर्दम ऋषि भारत में उस समय रहा होगा जब सरस्वती नदी अपनी पूर्ण धारा में प्रवाहित होती थी। सरस्वती नदी के सूख जाने के समय की ऐतिहासिकों ने जो समीप से समीप कल्पना की है वह, अबसे लगभग २५ सहस्र वर्ष पूर्व है।[2] कितने पूर्व, यह निर्णय करना कठिन होगा।

परमर्षि कपिल की कृति

कपिल के समय की ही तरह कपिल की कृति के बारे में भी आधुनिक विद्वानों में मतभेद और अनिश्चय व्याप्त है। जिनके मत में कपिल की ऐतिहासिकता संदिग्ध है, उनके लिए कपिल की कृति की समस्या ही नहीं है।

लेकिन जो लोग कपिल के ऐतिहासिक अस्तित्व को स्वीकार करते हैं। उनके लिए यह एक समस्या है। उपलब्ध प्रमुख सांख्य-ग्रन्थ हैं—

(१) तत्त्वसमाससूत्र
(२) पञ्चशिखसूत्र
(३) सांख्यकारिका
(४) सांख्यप्रवचन सूत्र या सांख्यसूत्र

सांख्यकारिका को तो सभी विद्वान् ईश्वरकृष्णकृत मानते हैं। पञ्चशिखसूत्र विभिन्न ग्रन्थों में, विशेषतः योगसूत्रों के व्यासभाष्य में उपलब्ध उदाहरणों का संकलन है। अब शेष रह जाती हैं दो रचनाएँ, जिन्हें कपिलकृत कहा जा सकता है। तत्त्वसमास तथा सांख्यसूत्र के व्याख्याकारों ने अलग-अलग इन्हें कपिल की ही कृति माना है। चूँकि ये रचनाएँ भाष्यों

---

१. सांख्यदर्शन का इतिहास पृ. ४९
२. वही.

या व्याख्याकार के निर्देशों पर ही निर्भर करना पड़ता है। तत्त्वसमाससूत्र की प्राचीनतम व्याख्या क्रमदीपिका है जिसे आचार्य उदयवीर शास्त्री ने माठर वृत्ति से प्राचीन तथा ईश्वरकृष्णरचित कारिकाओं के पश्चात् माना है। तब तत्त्वसमाससूत्र की रचना और भी प्राचीन समय में मानी जा सकती है। भावागणेश के अनुसार उसने तत्त्वसमास की व्याख्या में 'समास' की पञ्चशिखकृत व्याख्या का आलम्बन लिया। इससे इतना तो कहा ही जा सकता है कि भावागणेश पञ्चशिखकृत व्याख्या के अस्तित्व को मानता था। क्रमदीपिका और भावागणेशकृत 'समास' व्याख्या में समानता के आधार पर आचार्य उदयवीर शास्त्री ने तत्त्वयाथार्थ्यदीपन (तत्त्वसमाससूत्रों की भावागणेशकृत व्याख्या) को क्रमदीपिका के आधार पर लिखे जाने की संभावना को स्वीकार किया। साथ ही वे क्रमदीपिका को पञ्चशिख की रचना भी नहीं मानते, फिर, एक और संभावना शास्त्री जी ने व्यक्त की कि दोनों का आधार एक अन्य व्याख्या जिसे पञ्चशिखकृत समझा गया हो— के आधार पर लिखी गई हो। दोनों ही स्थितियों में यह बात स्पष्ट स्वीकार की जा सकती है कि क्रमदीपिका तत्त्वसमास की उपलब्ध प्राचीन व्याख्या है जो पञ्चशिखकृत नहीं है। साथ ही पञ्चशिखकृत 'समाससूत्र' व्याख्या भी अस्तित्ववान् थी। यदि महाभारत शांतिपर्व में उल्लिखित पञ्चशिख और भावागणेश द्वारा संकेतित पञ्चशिख दो भिन्न व्यक्ति नहीं हैं[1] तो तत्त्वसमाससूत्र को भी महाभारत-रचनाकाल से अत्यन्त प्राचीन मानना होगा। या फिर डॉ. ए.बी. कीथ की तरह दो पञ्चशिखों के अस्तित्व को स्वीकार करना होगा। लेकिन इसमें कोई स्पष्ट प्रमाण या परम्परा न होने से तत्त्वसमास के व्याख्याकार पञ्चशिख को ही परम्परानुरूप महाभारत में उल्लिखित कपिल के प्रशिष्य के रूप में मानना उचित प्रतीत होता है। ऐसी स्थिति में कपिल को तत्त्वसमाससूत्र का रचयिता मानने की परम्परा के औचित्य को स्वीकार करना गलत नहीं होगा।[2]

'तत्त्वसमाससूत्र' किसी बृहत् ग्रन्थ की विषयसूची प्रतीत होता है जिसमें सांख्य दर्शन को २२ सूत्रों में प्रस्तुत किया गया है। अत्यन्त संक्षिप्त होने से ही संभवतः इसे समाससूत्र कहा गया है। इस सूत्ररचना की आवश्यकता के रूप में दो संभावनाएँ हो सकती है। या तो परमर्षि कपिल ने पहले इन सूत्रों की रचना की बाद में इनके विस्तार के रूप में सांख्यसूत्रों को रचा ताकि आख्यायिकाओं और परवाद-खण्डन के माध्यम से सांख्यदर्शन को अधिक सुग्राह्य और तुलनात्मक रूप में प्रस्तुत किया जा सके या फिर पहले बृहत् सूत्रग्रन्थ की रचना हुई हो और फिर उसे संक्षिप्त सूत्रबद्ध किया गया हो। 'समास' शब्द से दूसरे विकल्प की अधिक सार्थकता सिद्ध होती है।

---

१. आचार्य उ.वी. शास्त्री ने दोनों उल्लेख एक ही पंचशिख का माना है सां.द.इ.

२. **एन्सा.** में तत्त्वसमाससूत्र की प्राचीनता को मानते हुए भी इसका रचनाकाल १४ शताब्दी माना गया है। साथ ही इसे कपिल से सम्बन्धित करने को अनुचित कहा गया है।

उपलब्ध सांख्यग्रन्थों में 'सांख्यसूत्र' भी एक ऐसा ग्रन्थ है जिसके रचनाकार और रचनाकाल के विषय में आधुनिक विद्वानों में मतभेद है। पाश्चात्त्य विद्वान् तथा उनके अनुसार विचारशैली वाले भारतीय विद्वान् सांख्यसूत्रों को ईश्वरकृष्णकृत कारिकाओं के बाद की रचना मानते हैं। यद्यपि इस संभावना को स्वीकार किया जाता है कि कुछ सूत्र अत्यन्त प्राचीन रहे हों तथापि वर्तमान रूप में सूत्र अनिरुद्ध या उसके पूर्वसमकालिक व्यक्ति द्वारा ही अर्थात् पन्द्रहवीं शती में रचित या संकलित हैं। आचार्य उदयवीर शास्त्री, डॉ. आद्याप्रसाद मिश्र, डॉ.गजानन शास्त्री मुसलगांवकर आदि इसे कपिलप्रणीत और प्राचीन मानते हैं। सांख्यसूत्रों के सभी भाष्यकार टीकाकार भी इसे कपिलप्रणीत ही मानते हैं। इस विषय में दोनों पक्षों की युक्तियों का परिचय रोचक होगा।

ईश्वरकृष्णविरचित सांख्यकारिका में ७२वीं कारिका में कहा गया "सप्तत्यां किल येऽर्थास्तेऽर्थाः कृत्स्नस्य षष्टितंत्रस्य आख्यायिकाविरहिताः परवादविवर्जिताश्चेति"।

अर्थात् इस सप्तति (सत्तर श्लोकयुक्त) में जो विषय निरूपित हुए हैं वे निश्चित ही समस्त पष्टितन्त्र के विषय में हैं। यहाँ ये आख्यायिका एवं परमतखण्डन को वर्जित करके कहे गये हैं।

अब, उपलब्ध षडध्यायी सूत्रों को देखने से यह स्पष्ट हो जाता है कि उसके प्रथम तीन अध्यायों में कारिकाओं का कथ्य लगभग पूर्णतः समाहित है। शेष तीन अध्यायों में आख्यायिकाएँ और परमतखण्डन है। ईश्वरकृष्ण की घोषणा ओर उपलब्ध सांख्यसूत्रों को सामने रखकर बड़ी सरलता से यह निष्कर्ष निकाला जा सकता है कि ईश्वरकृष्ण का संकेत इसी ग्रन्थ की ओर होना चाहिए (कम से कम तब तक ऐसा माना जा सकता है कि जब तक आख्यायिका और परवादयुक्त कोई अन्य सांख्यग्रन्थ न मिल जाय) लेकिन इस सरल से लगने वाले निष्कर्ष में एक समस्या है 'षष्टितन्त्र' शब्द की। यह शब्द किसी ग्रन्थ का नाम है या साठ पदार्थों वाले शास्त्र का बोधक ? षष्टितंत्र नामक कोई ग्रन्थ उपलब्ध नहीं है और ईश्वरकृष्ण के संकेत के अनुसार ग्रन्थ वर्तमान में उपलब्ध सांख्यसूत्र है। अतः षष्टितन्त्र और सांख्यसूत्र ये दो नाम एक ही ग्रन्थ के निरूपित हो जायें तब यह कहा जा सकता है कि कपिलप्रणीत षष्टितंत्र सांख्यसूत्र ही है।

आचार्य उदयवीर शास्त्री के अनुसार षष्टितंत्र शब्द कपिलप्रणीत ग्रन्थ का नाम है। अपने मत की पुष्टि में शास्त्री जी ने सां.२.५. द्वितीय अध्याय में कुछ उदाहरण प्रस्तुत किये हैं जिनमें "षष्टितंत्र" शब्द का प्रयोग हुआ है।

१. कल्पसूत्र में महावीर स्वामी को "सट्ठितन्तविशारए" (षष्टितन्त्रविशारदः) कहा गया है। इस वाक्य की व्याख्या में यशोविजय लिखता है—षष्टितंत्रं कपिलशास्त्रम्, तत्र विशारदः।
२. अहिर्बुध्न्यसंहिता —षष्टिभेदं स्मृतं तंत्रं सांख्यं नाम महामुनेः।
३. वेदान्तसूत्र पर आचार्य भास्करभाष्य— ततः कपिलप्रणीत-षष्टितन्त्राख्य ...

४. शारीरक भाष्य (२/६/६)— स्मृतिश्च तन्त्राख्या परमर्षिप्रणीता
५. वाक्यपदीय के व्याख्याकार ऋषभदेव ने लिखा है— षष्टितन्त्रग्रन्थश्चायम्
६. जयमंगला—बहुधा कृतं तन्त्रं षष्टितन्त्राख्यं षष्टिखण्डं कृतमिति
७. विस्तरत्वात् षष्टितन्त्रस्य संक्षिप्तसूचिसत्त्वानुग्रहार्थसप्तातिकारम्भः

उपर्युक्त उद्धरणों में क्रमांक ५ में तो षष्टितंत्र ग्रंथनाम प्रतीत होता है, यद्यपि षष्टितंत्र ग्रन्थ का अर्थ षष्टितंत्र का ग्रन्थ अर्थात् साठ पदार्थों वाले सिद्धान्त अथवा ज्ञान का ग्रन्थ - ऐसा भी किया जा सकता है। क्रमांक ६ में भी यदि सिद्धान्त या ज्ञान का संक्षिप्त ऐसा प्रचलित अर्थ न लिया जाय तो 'षष्टितंत्र' ग्रन्थ का—इस अर्थ में ग्रहण किया जा सकता है। उद्धरण क्रमांक ३ में भी 'षष्टितंत्र' नामक कपिलप्रणीत अर्थ लिया जा सकता है। लेकिन उपर्युक्त सभी उद्धरणों में 'तंत्र' शब्द ज्ञान या सिद्धान्त के अर्थ में लेने का आग्रह हो तो भी अर्थसंगति को उचित कहा जा सकता है। यद्यपि क्रमांक ३.४. स्पष्टतः ग्रन्थ-नाम का संकेत देते हैं।

अतः आचार्य उदयवीर शास्त्री के मत को स्वीकार करने में अनौचित्य नहीं है। तथापि ऐसी 'बाध्यता' का संकेत उद्धरणों में नहीं है। दूसरी ओर श्री रामशंकर भट्टाचार्य का विचार है कि षष्टितंत्र शब्द किसी ग्रन्थनाम का ज्ञापक शब्द नहीं बल्कि सांख्यशास्त्रपरक है जिसमें पदार्थों को साठ भागों में विभक्त कर विचार किया गया था।[1] इसमें उनकी युक्ति यह है कि जब पूर्वकारिका (६९) में कारिकाकार ने कहा कि उन्होंने 'एतत्' (अर्थात् पुरुषार्थ ज्ञान जो परमर्षिभाषित था और जिसको मुनि ने आसुरी को दिया था) को—जो शिष्यपरम्परागत है—संक्षिप्त किया है, तब पुनः इस कथन का क्या स्वारस्य होता है कि प्रस्तुत सांख्यकारिका नामक ग्रन्थ में जितने प्रतिपाद्य विषय हैं, वे 'कृत्स्नस्य षष्टितन्त्र-नामकग्रन्थविशेषस्य' है ? जिस स्वारस्य की यहां जिज्ञासा की गई वह तो है। कारिका में कहा गया है कि "यह संक्षिप्त आख्यायिका और परवादविवर्जित है। अब या तो कपिलासुरीपञ्चशिखपरम्परा में आख्यायिका और परमतखण्डन की प्रचुरता का कोई प्रमाण हो या फिर षष्टितंत्र का कोई ग्रन्थ हो जिसमें ये निहित हों। सांख्यशास्त्र के उपलब्ध ग्रन्थों में ऐसा एक ही ग्रन्थ है 'सांख्यसूत्र'। अतः 'कृत्स्नस्य' का स्वारस्य यह दर्शाने में है कि षष्टितंत्र में प्रस्तुत दर्शन का संक्षिप्त किया गया है न कि पूरे ग्रन्थ का (क्योंकि आख्यायिका-परवाद छोड़ दिया गया)।

षष्टितंत्र सांख्यविद्यापरक शब्द हो या सांख्यग्रन्थनामपरक हो, इस बात के प्रबल प्रमाण हैं कि यह तन्त्र कपिल प्रोक्त, कृत या प्रणीत है। पञ्चशिख का प्रसिद्ध सूत्र "आदिविद्वान निमार्णचित्तमधिष्ठाय कारुण्याद् भगवान् परमर्षिरासुरो जिज्ञासमानाय तंत्रं प्रोवाच" युक्तिदीपिका के आरंभ में १४वें श्लोक में "पारमर्षस्य तंत्र" अनुयोगद्वारसूत्र ४१

१. सांख्यतत्त्वकौमुदी ज्योतिष्मती व्याख्या ७२वीं कारिका पर।

में कपिल-सद्दियन्तं अहिर्बुध्न्यसंहिता के पूर्वोक्त उद्धरण आदि पर्याप्त प्रमाण हैं। षष्टितंत्र लिखित हो या मौखिक, कपिलप्रणीत तो है ही। अतः यदि ऐसा कोई संकलन उपलब्ध हो जिसे षष्टितन्त्र कहा जाता हो और जिसमें आख्यायिका एवं परवाद हों तो उसे कपिलप्रणीत कहने में कोई विसंगति नहीं है। ऐसा ग्रन्थ है सांख्यसूत्र। इस ग्रन्थ को अनिरुद्ध और विज्ञानभिक्षु कपिलसूत्र ही मानते हैं तथा आधुनिक विद्वानों में आचार्य उदयवीर शास्त्री, डॉ. आद्याप्रसाद मिश्र तथा डा. गजानन शास्त्री मुसलगांवकर आदि भी कपिलरचित मानते हैं। जबकि श्रीपुलिन बिहारी चक्रवर्ती, मैक्समूलर, लार्सन, कीथ आदि इसे एक अर्वाचीन कृति मानते हैं। सांख्यसूत्रों को अर्वाचीन घोषित करने के पीछे निम्नलिखित तर्क प्रायः दिए जाते हैं।

१. १५वीं शती से पूर्व सूत्रों पर कोई भाष्य उपलब्ध नहीं है। वाचस्पति मिश्र, जिन्होंने अन्य दर्शन सम्प्रदाय के सूत्रग्रन्थों पर भाष्य लिखा है—ने भी कारिका पर भाष्य लिखा है। यदि सूत्र कपिलप्रणीत होते तो वाचस्पति मिश्र उस पर ही भाष्य लिखते।
२. दर्शन के प्राचीन ग्रन्थों में सांख्यकारिका के उद्धरण तो मिलते हैं। लेकिन सूत्रों को किसी में उद्धृत नहीं किया गया।
३. सूत्र में न्याय-वैशेषिक आदि का खण्डन है जबकि कपिल इनसे अन्यन्त प्राचीन माने जाते हैं।
४. 'सूत्र' में अनेक त्र ब्रह्मसूत्र, योगसूत्र, सांख्यकारिका आदि को उद्धृत किया गया है।
५. कुछ सूत्र इतने विस्तृत हैं कि वे सूत्र न होकर कारिका ही प्रतीत होते हैं। संभवतः वे कारिका से यथावत् लिए गए हैं।

ध्यान से देखने पर उपर्युक्त सभी युक्तियाँ तर्कसंगत न होकर केवल मान्यता मात्र प्रतीत होती हैं। किसी ग्रन्थ पर भाष्य का उपलब्ध होना उस ग्रन्थ की भाष्यकार के समय से पूर्ववर्तिता का प्रमाण तो हो सकता है लेकिन भाष्य का न होना ग्रन्थ के न होने में प्रमाण नहीं होता। उलटे यह ऐतिहासिक शोध का विषय होना चाहिए कि उक्त ग्रन्थ पर भाष्य क्यों नहीं लिखा गया होगा ? भारतीय इतिहास के अवलोकन से ज्ञात होता है कि बौद्ध दर्शन की उत्पत्ति और विकास की अवस्था का वैदिक दर्शनों के प्रचार-प्रसार पर प्रतिकूल प्रभाव पड़ा। तब तक उस सांख्यदर्शन का जिसे महाभारत में सुप्रतिष्ठित माना गया था, अध्ययन-अध्यापन नगण्य हो चला था। इस अवस्था में सांख्यसूत्रों पर भाष्य की आवश्यकता अनुभूत न होना आश्चर्यजनक नहीं कहा जा सकता। यह भी संभव है कि ईश्वरकृष्ण द्वारा कारिकाओं की रचना के बाद सूत्रों की अपेक्षा सुग्राह्य होने से कारिकाएँ अधिक प्रचलित हो गई हों। फिर, ईश्वर या परमात्मा जैसे शब्दों के न होने से, दुखनिवृत्ति प्रमुख लक्ष्य होने से, बौद्धकाल और उसके बाद भारत में राजनैतिक उथल-पुथल विदेशी आक्रमण आदि से भग्नशान्ति समाज में पलायनवादी प्रवृत्ति की उत्पत्ति और प्रसार ने पलायनवादी दार्शनिक

विचारों को प्रश्रय दिया हो। परिणामस्वरूप वेदान्त की विशिष्ट धारा का खण्डन अथवा मण्डन ही वैचारिक केन्द्र बन गए हों। ऐसी अवस्था में संसार को तुच्छ मानने और मनुष्य के अस्तित्व के बजाय परमात्मा पर पूर्णतः आश्रित रहने वाले दर्शनों का ही प्रचार-प्रसार का होना ह्रासोन्मुख समाज में स्वाभाविक है। सांख्यदर्शन में पुरुषबहुत्व और परमात्मा से उसकी पृथक् सत्तामान्य है। ऐसा दर्शन पलायनवादी परिस्थितियों में लुप्त होने लगा हो तो क्या आश्चर्य ? संभवतः इसीलिए गत दो हजार वर्षों में बौद्ध और वेदान्त पर जितना लिखा गया उसकी तुलना में शुद्ध तर्कशास्त्रीय ग्रन्थों के अतिरिक्त शेष दर्शन सम्प्रदायों पर नगण्य लेख हुआ। इस अवधि में सांख्यकारिका के भी अंगुलियों पर गिने जाने योग्य भाष्य ही लिखे गये। ऐसे में संभव है सांख्यसूत्र अथवा उन पर भाष्य सर्वथा अप्रचलित हो गए हों। और भी कारण ढूँढ़े जा सकते हैं। सारांश यह कि भाष्यों का उपलब्ध न होना किसी अवधि में किसी ग्रन्थ के अप्रचलन को तो निगमित कर सकता है, उसके अनस्तित्व को सिद्ध नहीं करता। फिर, अनिरुद्ध, महादेव वेदान्ती, विज्ञानभिक्षु आदि को सांख्यसूत्र के कपिलप्रणीत होने पर संदेह नहीं हुआ। हमारी जानकारी में पाश्चात्त्य प्राच्यविद्याविशारदों क़ी स्थापनाओं से पूर्व तक की भारतीय परम्परा सांख्यसूत्रों को कपिल-प्रणीत ही मानती रही है। ऐसा उल्लेख नहीं है जिसमें कहा गया हो कि ये सूत्र कपिलप्रणीत नहीं हैं।

यही समाधान सांख्यसूत्रों के उद्धरणों की कथित अनुपलब्धि के विषय में भी हो सकता है। यह कहना ही गलत है कि प्राचीन ग्रन्थों में सांख्यसूत्रों के उद्धरण नहीं मिलते। आचार्य उदयवीर शास्त्री ने बड़े ही यत्न से कई उद्धरण प्राचीन तथा अर्वाचीन ग्रन्थों से ढूँढ़ कर प्रस्तुत किये हैं।[1]

न्याय-वैशेषिक आदि के खण्डन का होना, ब्रह्मसूत्र आदि का उद्धृत होना सांख्यसूत्र के अर्वाचीन होने का प्रमाण नहीं है। इनके आधार पर इन्हें मूलग्रन्थ में प्रक्षिप्त ही माना जाना चाहिए। कारिकावत् सूत्रों के बारे में भी उल्टा निष्कर्ष निकाला गया है। कारिका को प्राचीन मान लेने के कारण ही सूत्र को कारिका के आधार पर रचित-माना जा सकता है अन्यथा कारिकाएँ सूत्र के आधार पर रची गई—ऐसा क्यों न माना जाय जबकि कपिलसूत्र को प्राचीन मानने की सुदीर्घ परम्परा है।

इस प्रकार सांख्य-सूत्रों को कारिका से अर्वाचीन मानना केवल 'मान्यता' है, प्रामाणिक नहीं। अतः जब तक ऐसा स्पष्ट प्रमाण कि उपलब्ध सांख्यसूत्र कपिलप्रणीत नहीं है, उपलब्ध न हो, प्रामाणिक परम्परा को अस्वीकार करने का कोई औचित्य नहीं है।

---

१. सां. द.इ.

सांख्यसूत्रपरिचय

सांख्यसूत्र का प्रचलित नाम 'सांख्यप्रवचनसूत्र' है। सूत्र सर्वप्रथम अनिरुद्ध 'वृत्ति' के रूप में प्राप्त है। स्वतंत्र रूप से सूत्रग्रंथ उपलब्ध न होने से सूत्रसंख्या, अधिकरण, अध्याय-विभाग आदि के बारे में वृत्तिकार अनिरुद्ध तथा तदनुरूप कृत भाष्यकार विज्ञानभिक्षु की कृति पर ही निर्भर करना पड़ता है। सांख्यप्रवचनसूत्र ६ अध्यायों में विभक्त है। प्रथम अध्याय में १६४ सूत्र हैं। इसे अनिरुद्ध विषयाध्याय कहते हैं। इस अध्याय में सांख्य की विषयवस्तु का परिचय दिया गया है। सूत्र १-६ में दुःखत्रय, उनसे निवृत्ति के दृष्ट उपायों की अपर्याप्तता आदि का उल्लेख है। सूत्र ८-६० में बन्ध की समस्या पर विचार किया गया। पुरुष के असंग होने से उसका बन्धन नहीं कहा जा सकता। कर्म, भोग आंदि बुद्धि के त्रिगुणात्मक विकारों के धर्म होने से इन्हें भी बन्ध का कारण नहीं कहा जा सकता। बन्ध का कारण प्रकृति, पुरुष में भेदविस्मृति का अविवेक है। शेष सूत्रों में प्रकृति, विकृति, आदि का नामोल्लेख, प्रमाणविचार, प्रत्यक्ष से ईश्वर की असिद्धि, सत्कार्यवाद— निरूपण आदि की चर्चा है। प्रकृति और पुरुष की अस्तित्वसिद्धि में हेतु की भी चर्चा है। द्वितीय अध्याय में मात्र ४७ सूत्र हैं। इस अध्याय को प्रधानकार्याध्याय कहा जाता है। इन सूत्रों में प्रधान के कार्य महत्, अहंकार, इन्द्रियादि की चर्चा की गई। करणों की वृत्तियों का उल्लेख भी किया गया। तृतीय अध्याय में ८४ सूत्र हैं। अनिरुद्ध इस अध्याय को वैराग्याध्याय कहते हैं। इस अध्याय में प्रकृति के स्थूल कार्य, सूक्ष्म-स्थूलादि शरीर, आत्मा की विभिन्न योनियों में गति तथा पर-अपर वैराग्य की चर्चा है। चतुर्थ अध्याय में ३२ सूत्र हैं जिनमें आख्यायिकाओं के द्वारा विवेकज्ञान के साधनों को प्रदर्शित किया गया है। १३० सूत्रों के पांचवें अध्याय में परमतखण्डन है। यहाँ विभिन्न कारणों से ईश्वर के कर्मफलदातृत्व का निषेध किया गया है। साथ ही वेदों की (शब्दराशिरूप में) अनित्यता का, सत्ख्याति, असत्ख्याति, अन्यथाख्याति, अनिर्वचनीयख्याति आदि का खण्डन करते हुए सदसत्ख्याति को स्थापित किया गया। छठे अध्याय में ६१ सूत्र हैं। इन सूत्रों में सांख्यमत जिसे पूर्वाध्यायों में विस्तार से प्रस्तुत किया गया है— को संक्षेप में उपसंहृत किया गया।

उपलब्ध सांख्यप्रवचनसूत्र के अध्यायों में विषयप्रस्तुति का क्रम ईश्वरकृष्ण की ६२वीं कारिका के अनुरूप ही है। सांख्यसिद्धान्त की पूर्ण चर्चा तो प्रथम तीन अध्यायों में ही निहित है। अतः सांख्यकारिका में ईश्वरकृष्ण ने आख्यायिका और परमतखण्डन को छोड़ दिया है।

आचार्य उदयवीर शास्त्री ने सूत्रों की अन्तरंग परीक्षा करके सांख्यसूत्र में प्रक्षेपों को संकलित किया। उनके अनुसार प्रथम अध्याय में १९वें सूत्र के बाद विषयवस्तु अथवा कथ्य की संगति ५५ वें सूत्र से है। २०-५४ सूत्रों में अप्रासंगिक विषयान्तर होने से शास्त्री जी इन्हें प्रक्षिप्त मानते हैं। इन सूत्रों में "न वयं षट्पदार्थवादिनो वैशेषिकादिवत्" (१/२५), न विज्ञानमात्रं बाह्यप्रतीतेः (१/४२), शून्यं तत्त्वं भावो (१/४४) तथा 'पाटलिपुत्र' आदि को

देखकर न केवल इसकी अप्रासंगिकता का बोध होता है अपितु कपिल के बहुत बाद में स्थापित मतों के खण्डन की उपस्थिति भी आश्चर्यजनक प्रतीत होती है। अनिरुद्ध और विज्ञानभिक्षु इन सूत्रों में बौद्धमत का खण्डन देखते हैं। उदयवीर शास्त्री का मत है कि इन सूत्रों का प्रक्षेप शंकराचार्य के प्रादुर्भाव के उपरांत हुआ होगा। इसी तरह पाँचवें अध्याय में मुक्ति के स्वरूप की चर्चा में सूत्र ८४ से ११५ तक ३२ सूत्रों को शास्त्री जी ने प्रक्षिप्त घोषित किया है, जो कि उचित प्रतीत होता है।

सांख्यसूत्र और कारिका के दर्शन में सिद्धान्तरूप में विरोध या भेद नहीं है तथापि कतिपय साधारण भेद अवश्य प्रतीत होते हैं। पुरुष की अस्तित्वसिद्धि में सांख्यसूत्र में हेतु दो समूहो में या वर्गों में है। प्रथम वर्ग सूत्र १/१४०-४२ में और द्वितीय वर्ग सूत्र १/१४३-४४ में। संघातपरार्थत्वात्, त्रिगुणादिविपर्ययात्, अधिष्ठानाच्चेति १/१४०-४२) प्रथम समूह है। अनिरुद्ध विज्ञानभिक्षु सहित प्रायः टीकाकारों ने 'अधिष्ठानात् च इति' के भाष्य में हेतु समाप्ति को स्वीकार किया है। भोक्तृभावात्, कैवल्यार्थंप्रवृत्तेश्च, ये २ सूत्र पुनः हेतु निर्देश करते हैं। जबकि सांख्यकारिका में पाँचों हेतु एक साथ दिए गए हैं। एक अन्य भेद प्रमाणविषयक है। सूत्र में प्रत्यक्ष प्रमाण है जबकि कारिका में दृष्ट व्याख्याकारों ने दृष्ट को प्रत्यक्ष माना है। जिससे निश्चयात्मकता का भाव स्पष्ट होता है जबकि सूत्रगत परिभाषा में प्रत्यक्ष में निश्चयात्मकता की स्वीकृति निहित नहीं है। लेकिन यदि सूत्रगत प्रमा की परिभाषा को ध्यान में रखा जाये जहाँ 'असन्निकृष्टार्थपरिच्छिती प्रमा' कहा गया है तो प्रत्यक्ष में ही नहीं अनुमान और शब्द प्रमाणजन्य प्रमा भी निश्चयात्मक निरूपित होती है। सूत्र में अनुमान प्रमाण के भेदों का उल्लेख नहीं है किन्तु कारिका में 'त्रिविधमनुमानम्' स्वीकार किया गया है। कारिकाओं में त्रिगुण साम्य के रूप में प्रकृति को कहीं परिभाषित नहीं किया गया। इस विपरीत सूत्र में १/६१ में सत्त्वरजसुतमस् की साम्यावस्था का स्पष्ट उल्लेख है। सांख्यकारिकाएँ चूँकि संक्षिप्त प्रस्तुति है इसलिए सूत्रों से अन्तर होना स्वाभाविक है।

आसुरि

आसुरि कपिल मुनि के शिष्य और सांख्याचार्य पञ्चशिख के गुरु थे। महाभारत के शांतिपर्व में पञ्चशिख को आसुरि का प्रथम शिष्य कहा गया है।[1] यहाँ आसुरि के बारे में कहा गया है कि उन्होंने तपोबल से दिव्य दृष्टि प्राप्त कर ली थी। ज्ञानसिद्धि के द्वारा उन्होंने क्षेत्र-क्षेत्रज्ञभेद को समझ लिया था। जो एकमात्र अक्षर और अविनाशी ब्रह्म नाना रूपों में दिखाई देता है उसका ज्ञान उन्होंने प्रतिपादित किया।[2] शां.प. के ही ३१८वे अध्याय में उल्लिखित सांख्याचार्यों के नामों की सूची में भी आसुरि का नामोल्लेख है। पञ्चशिखसूत्र में भी 'परमर्षि ने जिज्ञासु आसुरि को ज्ञान दिया' कहकर आसुरि के कपिल-

१. शां.प.
२. वही

शिष्य होने का स्पष्ट संकेत दिया।[1] ईश्वरकृष्णकृत ७०वीं कारिका में "एतत् पवित्रमग्र्यं मुनिरासुरये प्रददौ। आसुरिरपि पञ्चशिखाय तेन च बहुधा कृतं तन्त्रम्" कहकर कपिल के शिष्य और पञ्चशिख के गुरु रूप में आसुरि का उल्लेख किया। सांख्यकारिका के भाष्यकारों ने भी इस गुरुशिष्य-परम्परा को यथावत् स्वीकार किया। इतनी स्पष्ट परम्परा के आधार पर आसुरि की ऐतिहासिकता सिद्ध है। कतिपय पाश्चात्त्य विद्वानों के द्वारा आसुरि के अनैतिहासिक होने के अप्रामाणिक आग्रह का आद्याप्रसाद मिश्र ने निराकरण किया है।[2] माठरवृत्ति के आरंभ में प्रस्तुत प्रसंग के अनुसार आसुरि गृहस्थ थे। फिर वे दुःखत्रय के अभिघात के कारण गृहस्थ आश्रम से विरत हो कपिल मुनि के शिष्य हो गये।[3]

आसुरि की कोई कृति उपलब्ध नहीं है। हरिभद्रसूरिकृत षड्दर्शनसमुच्चय में आसुरि के नाम से उद्धृत एक श्लोक में पुरुष के भोग के विषय में उनका मत प्राप्त होता है। तदनुसार जिस प्रकर स्वच्छ जल में चन्द्र प्रतिबिम्बित होता है उसी प्रकार असंग पुरुष में बुद्धि का प्रतिबिम्बित होना उसका भोग कहलाता है। सांख्यसूत्र में 'चिदवसानो भोगः' कहकर ऐसा ही मत प्रस्तुत किया गया है।

पञ्चशिख

ईश्वरकृष्ण ने सांख्यकारिका में कहा है "एतत् पवित्रमग्र्यम् मुनिरासुरयेऽनुकम्पया प्रददौ। आसुरिरपि पञ्चशिखाय तेन च बहुधा कृतं तन्त्रम्"।। आसुरि ने षष्टितन्त्र का ज्ञान पञ्चशिख को दिया और पञ्चशिख ने उसे बहुविध, व्यापक या विस्तृत किया। माठरवृत्ति के अनुसार "पञ्चशिखेन मुनिना...षष्टितंत्राख्य षष्टिखण्डं कृतमिति। तत्रैव हि "षष्टिरर्था व्याख्याताः"। युक्तिदीपिका के अनुसार "बहुभ्यो जनकवसिष्ठादिभ्यः समाख्यातम्[4] । साथ ही भावागणेश के अनुसार उनके तत्त्वसमाससूत्र का तत्त्वयाथार्थ्यदीपन पञ्चशिख की व्याख्या पर आधृत है। इस तरह सांख्यशास्त्रीय परम्परा में सांख्याचार्य के रूप में तो पञ्चशिख विख्यात है ही, महाभारत में भी ऊहापोहप्रवीण, पञ्चरात्रविशारद, पञ्चज्ञ, अन्नादि पञ्च कोशों के शिखा स्वरूप ब्रह्म के ज्ञाता के रूप में पञ्चशिख का उल्लेख किया गया। शांतिपर्व में ही पञ्चशिख संवादों को प्राचीन इतिहास के रूप में स्मरण किया गया। इसका अर्थ है कि पञ्चशिख का समय ८०० वर्ष ई.पू. के बहुत पहले, संभवतः हजारों वर्ष पूर्व रहा होगा। पञ्चशिख आसुरि के प्रथम शिष्य थे और आसुरि कपिल-शिष्य थे। अतः-पञ्चशिख को कपिल के काल के उत्तरसमकालीन के रूप में अर्थात् त्रेतायुग के आरंभ में अथवा कृतयुग के अन्त में ही रखा जाना चाहिए। पञ्चशिख की माता कपिला नामक ब्राह्मणी थी। आचार्य

---

१. **सां.द.** मे उ.वी. शास्त्री संकलित प्रथम सूत्र।

२. **सां. द. ऐ. प.**

३. **माठरवृत्ति** प्रथम कारिका पर। ऐसा ही प्रसंग ७०वीं कारिका पर **जयमंगला** में।

४. ७०वीं कारिका पर **माठरवृत्ति** तथा **युक्तिदीपिका**।

पञ्चशिख ने एक हजार वर्ष तक यज्ञ किया, वे दीर्घायु थे। आचार्य पञ्चशिख के दर्शन का परिचय यहाँ महाभारत के शांतिपर्व के आधार पर प्रस्तुत किया जा रहा है।

मिथिला में जनकवंशी राजा जनकदेव के समक्ष विभिन्न नास्तिक मतों का निराकरण करते हुए सांख्यशास्त्र को प्रस्तुत किया गया।[1]

आत्मा का न तो नाश होता है और न वह किसी विशेष आकार में ही परिणत होता है। यह जो प्रत्यक्ष दिखायी देने वाला संघात है; यह भी शरीर, इन्द्रिय और मन का समूह मात्र है। यद्यपि यह सब पृथक्-पृथक् हैं तो भी एक दूसरे का आश्रय लेकर कर्मों में प्रवृत्त होते हैं। प्राणियों के शरीर में उपादान के रूप में आकाश, वायु, अग्नि, जल, और पृथ्वी ये पाँच धातु हैं। ये स्वभाव से ही एकत्र होते और विलग हो जाते हैं। आकाश, वायु, अग्नि, जल और पृथ्वी इन पाँच तत्त्वों के समाहार से ही अनेक प्रकार के शरीरों का निर्माण हुआ है। शरीर में ज्ञान (बुद्धि), ऊष्मा (जठरानल) तथा वायु (प्राण), इनका समुदाय समस्त कर्मों का संग्राहक गण है, क्योंकि इन्हीं से इन्द्रिय, इन्द्रियों के विषय, स्वभाव, चेतना, मन, प्राण, अपान, विकास और धातु प्रकट हुए हैं।

श्रोत्र आदि इन्द्रियों में उनके विषयों का विसर्जन (त्याग) करने से सम्पूर्ण तत्त्वों के यथार्थ निश्चय रूप मोक्ष की प्राप्ति होती है। उस तत्त्वनिश्चय को अत्यन्त निर्मल उत्तम ज्ञान और अविनाशी महान् ब्रह्मपाद कहते हैं। इसके विपरीत जिनकी दृष्टि में यह दृश्य प्रपंच अनात्मा सिद्ध हो चुका है, उनकी इसके प्रति न ममता होती है न अहंता, अतः इन्हें दुख नहीं प्राप्त होते हैं। जो लोग मुक्ति के लिए प्रयत्नशील हों उन सबको चाहिए कि सम्पूर्ण कर्मों में अहंता, ममता, आसक्ति और कामना का त्याग करें। जो इनका त्याग किये बिना ही विनीत (शम, दम आदि साधनों में तत्पर) होने का झूठा दावा करते हैं उन्हें अविद्या आदि दुःखदायी क्लेश प्राप्त होते हैं।

ज्ञानेन्द्रियों की कार्यप्रणाली इस प्रकार है। एक ज्ञानेन्द्रिय विषय से संयुक्त होकर चित्त के साथ संयुक्त होती है। यहाँ चित्त अन्तःकरण के अर्थ में प्रयुक्त है। विषय, ज्ञानेन्द्रिय और चित्त इन तीन के संयोग से विषयज्ञान होता है।

अध्यात्म तत्व का चिन्तन करने वाले विद्वान् इस शरीर और इन्द्रियों के संघात को क्षेत्र कहते हैं और मन में जो चेतनसत्ता स्थित है, वही क्षेत्रज्ञ कहलाता है। जिस तरह नदियाँ समुद्र में मिलकर अपनी वैयक्तिकता को त्याग देती हैं उसी प्रकार जीवात्मा परमात्मा में लीन हो जाता है। यही मोक्ष है। जिस प्रकार पक्षी वृक्ष को जल में गिरते देख उसमें आसक्ति छोड़कर वृक्ष का परित्याग करके उड़ जाता है, उसी प्रकार मुक्त पुरुष सुख और दुःख का त्याग करके सूक्ष्म शरीर से रहित होकर उत्तम गति को प्राप्त होता है।

---

१. शा.प. अध्याय के कुछ श्लोकों का अनुवाद।

संक्षिप्त

१. एन्सा. — एन्सायक्लोपीडिया आफ इण्डियन फिलासफी भाग-४
२. इ.सां.था. इवोल्युशन आफ सांख्य स्कूल आफ थॉट
३. ओ.डे. सां.सि. — ओरिजिन एण्ड डेवलपमेंट आफ सांख्य सिस्टम आफ थाट
४. भा.द. आ.अ. — भारतीय दर्शन : आलोचन और अनुशीलन
५. शा.प. — महाभारत शांति पर्व
६. सां.का. — सांख्यकारिका
७. सां.द.इ. — सांख्य दर्शन का इतिहास
८. सां.द.ऐ.प. — सांख्य दर्शन की ऐतिहासिक परम्परा
९. सां. प्र.भा. —सांख्यप्रवचन भाष्य
१०. सां. सि. —सांख्य सिद्धान्त
११. सां.सू. —सांख्यसूत्र

द्वितीय परिच्छेद

अन्य सांख्याचार्य तथा सांख्य साहित्य

कपिल, आसुरि, पञ्चशिख के अतिरिक्त कुछ प्रसिद्ध प्राचीन आचार्यों का संक्षिप्त परिचय इस प्रकार है-

धर्मध्वज जनक

महाभारत शांति पर्व में ३२०वें अध्याय में मिथिलापुरी के कोई एक राजा जनक के होने का उल्लेख है जिन्हें धर्मध्वज नाम से प्रसिद्धि मिली थी (श्लोक-४)। इन्हें गृहस्थ होते हुए भी वेद, मोक्षशास्त्र तथा राजनीति शास्त्र (स्वशास्त्र) में पारंगत संन्यासी कहा गया है। २४वें श्लोक में जनक स्वयं को सांख्यशास्त्र के आचार्य पाराशर गोत्रीय वृद्ध महात्मा पञ्चशिख के शिष्य कहते हैं। ३१९ वें अध्याय में पञ्चशिख जनक-संवाद का उल्लेख है। लेकिन यहां जनक को (विदेह) कहा गया है। सांख्याचार्य पञ्चशिख नाम के दो आचार्यों का उल्लेख न होने से दोनों ही को धर्मध्वज जनक माना जा सकता है।

धर्मध्वज जनक के सांख्यशास्त्रीय विचारों का परिचय तो नहीं मिलता तथापि मोक्षविषयक उनका मत वे इस प्रकार प्रस्तुत करते हैं — (उन्होंने यह ज्ञान अपने गुरु पञ्चशिख) से प्राप्त किया—

ज्ञाननिष्ठां वदन्त्येके मोक्षशास्त्रविदो जनाः।
कर्मनिष्ठां तथैवान्ये यतयः सूक्ष्मदर्शिनः।।३९।।

प्रहायोभयमप्येव ज्ञानं कर्म च केवलं।
तृतीयेयं समाख्याता निष्ठा तेन महात्मा।।४०।।

काषायधारणं मौण्ड्यं त्रिविष्टब्धं कमण्डलुम्।
लिंगान्युत्पथभूतानि न मोक्षायेति मे मतिः।।४७।।

आकिंचन्ये न मोक्षोऽस्ति किंचन्ये नास्ति बन्धनम्।
किंचन्ये चेतरे चैव जन्तुर्ज्ञानेन मुच्यते।।५०।।

(शां.प. अध्याय ३२०)

वसिष्ठ

शांतिपर्व में वसिष्ठ-करालजनक-संवाद अध्याय ३०२ से ३०८ तक प्रस्तुत किया गया है। इस वसिष्ठ को मैत्रावरुणि कहा गया है। सांख्यकारिका की एक टीका युक्तिदीपिका में पञ्चशिख-शिष्यों में जनक और वसिष्ठ का नामोल्लेख है। महाभारत का प्रसंग भी वसिष्ठ-कराल-जनक-संवाद को पुरातन इतिहास कहता है। वसिष्ठ नाम के अनेक व्यक्ति हुए हैं। इक्ष्वाकु वंश के कुछ राजपुरोहित वसिष्ठ कहलाते थे। अतः यह निर्णय करना कठिन है कि शा.प. में उल्लिखित वसिष्ठ पञ्चशिखशिष्य अथवा कोई अन्य है।

वशिष्ठ का दर्शन

निराकार से साकार रूप में प्रकट होने वाली मूल प्रकृति को तो विद्यासर्ग कहते हैं और महतत्त्व एवं अहंकार को अविद्यासर्ग कहते हैं। अविधि (ज्ञान) और विधि (कर्म) की उत्पत्ति भी उस परमात्मा से हुई है। श्रुति तथा शास्त्र के अर्थ का विचार करने वाले विद्वानों ने उन्हें विद्या और अविद्या बतलाया है। अहंकार से जो सूक्ष्म भूतों की सृष्टि होती है उसे तीसरा सर्ग कहा जा सकता है। सात्त्विक, राजस और तामस भेद से तीन प्रकार के अहंकारों से चौथी सृष्टि उत्पन्न होती है, वह वैकृत सर्ग है। आकाश, वायु, तेज, जल और पृथ्वी ये पांच महाभूत तथा शब्द, स्पर्श, रूप, रस और गन्ध ये पांच विषय वैकृत सर्ग के अन्तर्गत हैं। इन दसों की उत्पत्ति एक ही साथ होती है, पांचवां भौतिक सर्ग है जो प्राणियों के लिए विशेष प्रयोजनीय होने के कारण सार्थक है। इस भौतिक सर्ग के अन्तर्गत आंख, कान, नाक, त्वचा और जिह्वा ये पांच ज्ञानेन्द्रियाँ तथा वाणी, हाथ, पैर, गुदा और लिंग ये पांच कर्मेन्द्रियाँ हैं। मन सहित इन सबकी उत्पत्ति एक ही सी होती है। ये चौबीस तत्त्व सम्पूर्ण प्राणियों के शरीर में मौजूद रहते हैं। तत्त्वदर्शी ब्राह्मण इनके यथार्थ स्वरूप को जानकर कभी शोक नहीं करते हैं।

यह सम्पूर्ण पाञ्चभौतिक जगत् व्यक्त कहलाता है और प्रतिदिन इसका क्षरण होता है, इसलिए इसको क्षर कहते हैं। इससे भिन्न जो तत्त्व है, उसे अक्षर कहा गया है। इस प्रकार उस अव्यक्त अक्षर से उत्पन्न हुआ यह व्यक्त संज्ञक मोहात्मक जगत् क्षरित होने के कारण क्षर नाम धारण करता है। इन चौबीस तत्त्वों से परे जो भगवान् विष्णु (सर्वव्यापी) परमात्मा हैं, उन्हें पचीसवां तत्त्व कहा गया है।

गणना करने पर चौबीस तत्त्व हैं प्रकृति के, और पचीसवां है निराकार परमात्मा। यद्यपि सृष्टि और प्रलय प्रकृति के ही धर्म हैं। पुरुष तो उनसे सर्वथा सम्बन्धरहित है तथापि उस प्रकृति के संसर्गवश पुरुष भी उस सृष्टि और प्रलय रूप धर्म से सम्बद्ध - सा हो जाता है तथा निर्गुण होने पर भी गुणवान् सा जान पड़ता है। इस प्रकार सृष्टि और प्रलय के तत्त्व को जानने वाला यह महान् आत्मा अविकारी होकर भी प्रकृति के संसर्ग से युक्त हो विकारवान् सा हो जाता है एवं प्राकृत बुद्धि से रहित होने पर भी शरीर में आत्माभिमान

कर लेता है। प्रकृति के सहवास से अपने स्वरूप का बोध लुप्त हो जाने के कारण पुरुष यह समझने लगता है कि मैं शरीर से भिन्न नहीं हूँ। मैं यह हूँ, अमुक का पुत्र हूँ, अमुक जाति का हूँ, इस प्रकार कहता हुआ वह सात्त्विक आदि गुणों का ही अनुसरण करता है।

पुरुष और प्रकृति ये दो तत्त्व हैं। इनके स्वरूप को व्यक्त करने वाले जो तीन प्रकार के सात्त्विक, राजस और तामस चिह्न हैं, वे सब प्राकृत माने गये हैं परन्तु जो लिंगी अर्थात् इन सबका आधार आत्मा है, वह न पुरुष कहा जा सकता है और न प्रकृति ही। वह इन दोनों से विलक्षण है। जैसे फलों और फलों द्वारा सदा निराकार ऋतुओं का अनुमान हो जाता है। उसी प्रकार निराकार पुरुष का संयोग पाकर अपने द्वारा उत्पन्न किये हुए जो महत्त्व आदि लिंग हैं, उन्हीं के द्वारा प्रकृति अनुमान का विषय होती है।

जब पुरुष पच्चीसवें तत्त्व रूप परमात्मा में स्थित हो जाता है तब उसकी स्थिति उत्तम कही जाती है। एकत्व का बोध ही ज्ञान है और नानात्व का बोध अज्ञान है। पच्चीसवाँ तत्त्व चेतन परमात्मा निस्तत्व है। यह चैतन्य ही परमात्मा का लक्षण है। क्षर तत्वों से भिन्न और उनका अधार परमात्मा है। (महाभारत शां.पं. अध्याय ३०२ के कुछ श्लोकों का अनुवाद)

याज्ञवल्क्य

महाभारत शांतिपर्व में याज्ञवल्क्य-देवराति-जनक-संवाद को वृद्ध भीष्म पितामह ने पुरातन इतिहास के रूप में प्रस्तुत किया। अध्याय ३१८ के वर्णन से प्रतीत होता है कि ये शुक्लयजुर्वेद की वाजसनेयी संहिता तथा शतपथब्राह्मण के रचयिता थे।

याज्ञवल्क्य का दर्शन

योगानां परमं ज्ञानं सांख्यानां च विशेषतः। शां.पं. ३१०/८
अष्टौ प्रकृतयः प्रोक्ता विकाराश्चापि षोडश।। शां.पं. ३१०/१०

अव्यक्तं च महान्तं च तथाहंकार एव च
पृथिवी वायुराकाशमापो ज्योतिश्च पञ्चमम्।।११।।

इन्द्रियाणां तु सर्वेषामीश्वरं मन उच्यते।
एतद् विशन्ति भूतानि सर्वाणीह महायशः।। ३११/२१

प्रकृतिर्गुणान् विकुरुते स्वच्छन्देनात्मकामया।
क्रीडार्थे तु महाराज शतशोऽथ सहस्रशः।। ३१ ३/१५

सत्त्वमानन्द उद्रेकः प्रीतिः प्राकाश्यमेव च।।१७।।

सर्वभूतदया चैव सत्त्वस्यैते गुणाः स्मृताः।।२०

रजोगुणानां संघातो रूपमैश्वर्यविग्रहौ। २१

दर्पो द्वेषोऽतिवादश्च एते प्रोक्ता रजोगुणाः।२४
मोहो प्रकाशस्तामिस्रमन्धतामिस्त्रसंज्ञितम्।।२५
अव्यक्तस्थं परं....
स एष प्रकृतिस्थो हि तत्स्थ इत्यभिधीयते।।३१४/११

अचेतना चैव मता प्रकृतिश्चापि पार्थिव।
एतेनाधिष्ठिता चैव सृजते संहरत्यपि।।१२।।

अव्यक्तस्तु न जानीते पुरुषोऽज्ञः स्वभावतः।
न मत्तः परमोऽस्तीति नित्यमेवाभिमन्यते।।३१५/४

यदाज्ञानेन कुर्वीत गुणसर्गं पुनः पुनः।
यदाऽऽत्मानं न जानीते तदाऽऽत्मापि न मुच्यते।।६।।

अव्यक्तैकत्वमित्याहुर्नानात्वं पुरुषे तथा। ११।।
एकं सांख्यं च योगं च यः पश्यति स तत्त्ववित्।।३१६/४

त्रिगुणं गुणकर्तृत्वाद्विश्वान्यो निष्कलस्तथा।।३१८/३८
अव्यक्तं प्रकृतिं प्राहुः पुरुषेति च निर्गुणम्।३९

यदानुपश्यतेऽत्यन्तमहन्यहनि काश्यप।
तदा स केवलीभूतः षड्विंशमनुपश्यति।।५५

अन्यश्च शाश्वतोऽव्यक्तस्तथान्यः पंचविंशकः।
तस्य द्वावनुपश्येतां तमेकमिति साधवः।।५६

इन उपर्युक्त उद्धरणों से स्पष्टतः कहा जा सकता है कि सांख्यदर्शन में परमात्मा जीवात्मा का द्वैत भी मान्य था और सांख्यशास्त्रीय ग्रन्थों में वर्णित दर्शन से साम्य और अविरोध भी इसमें है।

देवल

वसिष्ठ आदि की ही तरह देवल भी अत्यन्त प्राचीन सांख्याचार्य थे। माठरवृत्ति में आचार्यों के नामों की सूची में भी देवल का उल्लेख है। शंकराचार्य ने भी शारीरक भाष्य में सांख्य-प्रस्तुति में देवल का उल्लेख किया जिससे पता चलता है कि देवल का कोई सांख्य ग्रन्थ या कोई ग्रन्थ जिसमें सांख्यदर्शन का उल्लेख रहा हो, अवश्य रहा होगा। याज्ञवल्क्यस्मृति की अपरादित्यकृत टीका में सांख्यदर्शन का जो उल्लेख है, उसमें सांख्यसूत्र तथा तत्त्वसमाससूत्र ग्रन्थ के कुछ सूत्र यथावत् उपलब्ध हैं। महाभारत के शांतिपर्व में देवल-नारद-संवाद के रूप में प्राचीन इतिहास के प्रसंग का उल्लेख है।

शां.प. अध्याय ३१८ श्लोक १८, १६ में याज्ञवल्क्य कहते हैं "मैने (तुम्हारे) दैवराति जनक के पिता महात्मा जनक के यज्ञ का अनुष्ठान किया। महर्षि देवल के सामने आधी दक्षिणा उन्हें दी"। इससे ऐसा प्रतीत होता है कि देवल याज्ञवल्क्य के समकालीन थे। यदि इस देवल को सांख्याचार्य के अतिरिक्त मानने का कोई विकल्प हो तो भी महाभारत के उल्लेखों के आधार पर इन्हें महाभारत से अत्यन्त प्राचीन माना जा सकता है।

देवल का दर्शन

(शां.प. २७५वें अध्याय के कुछ श्लोकों (श्लो. सं. ५-३६ तक) का अनुवाद) परमात्मा की प्रेरणा से उत्पन्न पंचभूतों द्वारा काल समस्त सृष्टि को उत्पन्न करता है। पांचभूत और काल ये छः तत्त्व शाश्वत और अविचल हैं। ये तत्त्व महत् तत्त्व की स्वाभाविक कलायें हैं। पांच महाभूत (तन्मात्र) काल, भाव, और अभाव ये आठ तत्त्व नित्य हैं। सभी प्राणी इन्हीं में से प्रकट होते हैं और इन्हीं में लीन हो जाते हैं।

प्राणियों का शरीर पृथ्वी का विकार है। श्रोत्रेन्द्रिय आकाश से, नेत्रेन्द्रिय सूर्य से, प्राण वायु से, और रक्त जल से उत्पन्न हुए हैं। बाह्य पदार्थों को देखना, सुनना, सूंघना, छूना और रस लेना ज्ञानेन्द्रियों के कार्य हैं। रूप, गन्ध, रस, स्पर्श, और शब्द इन्द्रियों के इन पांच गुणों को स्वयं इन्द्रियाँ नहीं जानतीं, उन इन्द्रियों द्वारा क्षेत्रज्ञ (जीवात्मा) ही उनका अनुभव करता है। जीवात्मा पहले तो इन्द्रियों द्वारा उनके विषयों को प्रकाशित करता है। फिर मन से विचारक बुद्धि द्वारा निश्चय करता है। बुद्धियुक्त जीव ही इन्द्रियों द्वारा उपलब्ध विषयों का निश्चित रूप से अनुभव करता है। अध्यात्म तत्त्वों का चिन्तन करने वाले पुरुष पांच इन्द्रियाँ, चित्त, मन और बुद्धि ये आठ ज्ञानेन्द्रियाँ मानते हैं। पांच कर्मेन्द्रियाँ, पांच ज्ञानेन्द्रियाँ, चित्त, मन, बुद्धि, प्राण, सात्त्विक आदि तीन भाव ये सत्रह गुण माने गये हैं। इनका अधिष्ठाता जीवात्मा अठारवां तत्त्व है जो शरीर में निवास करता है। उसे शाश्वत माना गया है।

जिस प्रकार घर में रहने वाला पुरुष एक घर के गिरने पर दूसरे घर में, दूसरे के गिरने पर तीसरे घर में चला जाता है। उसी प्रकार काल से प्रेरित जीव क्रमशः एक-एंक शरीर को छोड़कर पूर्व संकल्प के द्वारा निर्मित शरीरों में जाता रहता है। आत्मा शरीर से सर्वथा भिन्न, असंग और अविनाशी है। परन्तु अज्ञानीजन देह से अपना सम्बन्ध मानते हैं। शरीर में रहकर उसे अपना मान लेने के कारण सुख-दुःख का भोग करता है। जब इसे तत्त्व ज्ञान प्राप्त होता है तब यह शरीर से मुक्त होकर परमगति को प्राप्त होता है।

वार्षगण्य

महाभारत शांतिपर्व के ३१८वें अध्याय में सांख्याचार्यों के नामों की सूची में वार्षगण्य का उल्लेख होने से इनके अत्यन्त प्राचीन होने का संकेत तो मिलता ही है साथ ही युक्तिदीपिका में आचार्य परम्परा में भी वार्षगण्य का उल्लेख है। साथ ही सांख्यकारिका की

अन्य किसी प्राचीन टीका में वार्षगण्य का नाम परम्परा में न होना इस बात का स्पष्ट प्रमाण है कि सांख्याचार्य वार्षगण्य को कपिल, आसुरि, पञ्चशिख से ईश्वरकृष्ण तक की मान्य मुख्य परम्परा में नहीं गिना जाता था। इससे ऐसा प्रतीत होता है कि ये सांख्य के आचार्य होते हुए भी किसी या किन्हीं मुख्य सिद्धान्त पर कपिल परम्परा को न स्वीकार कर अपना स्वतंत्र मत स्थापित करते हैं। एक मत तो अत्यन्त स्पष्ट है। वार्षगण्य प्रकृति की सर्गोन्मुखता में पुरुष की अपेक्षा स्वीकार नहीं करते[1] जबकि सांख्यशास्त्रीय अन्य रचनाओं में 'पुरुषाधिष्ठितं प्रधानं प्रवर्तते' स्वीकार किया है। साथ ही सांख्य की परम्परा त्रयोदशकरण को स्वीकार करती है जबकि वार्षगण्य तथा उनके अनुयायी विंध्यवासी एकादश करण को मानते हैं।[2] आचार्य उदयवीर शास्त्री तथा प्रो. आद्या प्रसाद मिश्र वार्षगण्य को प्राचीन सांख्याचार्य तो मानते हैं लेकिन षष्टितंत्र के रचयिता के रूप में स्वीकार नहीं करते।[3]

दूसरी ओर एन्साइक्लोपीडिया ऑफ इन्डियन फिलासफी भाग-४ के अनुसार वार्षगण्य का काल १०० से ३०० ईसवी सन् या उससे पूर्व का होना चाहिए। यह मत भारतीय परम्परानुसार न होने से ग्राह्य नहीं हैं। क्योंकि युक्तिदीपिका के ही अनुसार वार्षगण्य और ईश्वरकृष्ण के बीच कई आचार्यों का होना स्वीकार किया गया है।

वार्षगण्य की कोई रचना उपलब्ध नहीं है तथापि कुछ उद्धरण विभिन्न टीकाओं, भाष्यों में प्राप्त होते हैं।[4]

ईश्वरकृष्ण

भारत में सांख्य दर्शन के व्याख्या ग्रन्थों या टीकाओं में सर्वाधिक प्रचलित और आधुनिक विद्वानों तथा अध्यापन में सांख्यदर्शन की प्रामाणिक प्राचीन रचना के रूप में स्वीकृत सांख्यकारिका के रचयिता ईश्वरकृष्ण हैं। महाभारत के सांख्याचार्योल्लेख सूची में ईश्वरकृष्ण का नाम न होने से एक बात निश्चित रूप से कही जा सकती है कि ईश्वरकृष्ण का काल महाभारत काल के बाद का है। जैन ग्रन्थ 'अनुयोगद्वारसूत्र' में माठर के उल्लेख से यह भी निश्चयपूर्वक कहा जा सकता है कि ईश्वरकृष्ण की कारिकाएँ जिस पर माठर ने भाष्य लिखा ४५० ई. से पर्याप्त प्राचीन है (अनुयोगद्वारसूत्र का यही लगभग समय स्वीकार किया जाता है।) माठरभाष्य प्रचलित माठरवृत्ति हो या सांख्यसप्तति वृत्ति-जैसा कि सोलोमन मानती हैं-इतना तो स्पष्ट है कि चीनी भाषा में परमार्थकृत अनुवाद का आधार माठरभाष्य ही रहा होगा। परमार्थकृत अनुवाद का समय ५५० ई. के आसपास माना जाता है।[5] किसी ग्रन्थ के अनुवाद की आवश्यकता के लिए उसका उक्त दर्शन क्षेत्र में पर्याप्त

---

१. प्रधानप्रवृत्तिरप्रत्यया पुरुषेणापरिगृह्यमाणाऽपि सर्गे वर्तते-**युक्तिदीपिका** में उद्धृत

२. करणं...एकादशविधमिति वार्षगणाः। करणमपि...एकादशकमिति विंध्यवासी-युक्तिदीपिका।

३. **सां.द.इ.** पृष्ठ ६१३ सां.द.ऐ.प. १६६

४. उद्धरणों का संकलन **सां.द.इ.** पृष्ठ ६११-१३ में दृष्टव्य

५. **एन्सा.** १६६

ख्याति और प्रचलन होना अपेक्षित है। अनुयोगद्वारसूत्र में माठर के उल्लेख से यह कहा जा सकता है कि तब तक (अर्थात् ४५० ई. तक) वह पर्याप्त ख्याति अर्जित कर चुका था। तत्कालीन आवागमन के साधन संचार प्रणाली के साधनों के स्वरूप को ध्यान में रखते हुए यदि किसी ग्रन्थ को प्रचलित और ख्याति-लब्धता में १-२ सौ वर्ष की अवधि तो स्वीकार की जा सकती है। तब माठर-भाष्य का समय २००-३०० ई. या उससे पूर्व माना जा सकता है। किसी ग्रन्थ के भाष्य लिखने की आवश्यकता उसके दुरूह हो जाने, गूढ़ हो जाने या अर्थ के विकृत हो जाने की संभावना के समय उसके प्रामाणिक रूप में स्थापित हो जाने की संभावना को स्वीकार करने पर ही प्रतीत होती है। सांख्य कारिका को इस अवस्था तक पहुंचने में भी पर्याप्त समय (न्यूनतम अवधि ४-५ सौ वर्ष स्वीकार की जा सकती है) अपेक्षित है अतः माठरभाष्य से ४-५ सौ वर्ष पूर्व कारिका रचनाकाल माना जा सकता है। इस तरह ईश्वरकृष्ण का काल ई.पू. १०० वर्ष से पहले का मानना चाहिए। श्री एस.के. वेलवल्कर का मत इसके निकट है। वे ईश्वरकृष्ण का समय ईसा के प्रथम शतक के लगभग मानते हैं। आचार्य उदयवीर शास्त्री शंकराचार्य का समय उनके द्वारा स्थापित मठों में उपलब्ध ऐतिहासिक सामग्री के आधार पर ई.पू. ५०६ वर्ष निर्धारित करते हैं। ईश्वरकृष्ण निश्चित रूप से शंकर से प्राचीन हैं।[1] अतः श्री शास्त्री के अनुसार ईश्वरकृष्ण का समय ई.पू. ५०६ से पर्याप्त पहले का होना चाहिए।

ईश्वरकृष्ण के जीवन के बारे में विशेष जानकारी उपलब्ध नहीं है। चीनी अनुवाद के अनुसार ईश्वरकृष्ण कौशिक गोत्र अथवा परिवार के ब्राह्मण थे। जयमंगला के अनुसार ये परिव्राजक थे।[2]

सांख्यकारिका

यह ईश्वरकृष्ण रचित एक अद्भुत रचना है जिसके अन्य नाम सांख्यसप्तति, कनकसप्तति (कनगसत्तरि-अनुयोगद्वारसूत्र) हिरण्यसप्तति आदि हैं। कारिका-दर्शन कपिल-आसुरि-पञ्चशिख-परम्परा का ही दर्शन है। यह किसी ऐसे विशाल ग्रन्थ का जिसमें आख्यायिकाएँ तथा परमतखण्डन भी सम्मिलित हो-की आर्या छन्दों में संक्षिप्त प्रस्तुति है। 'सप्तति' शब्द से सत्तर श्लोकों के होने का संकेत मिलता है। उपलब्ध टीका-ग्रन्थों में माठरवृत्ति में तथा सुवर्णसप्तति में ६३ कारिकाएँ उपलब्ध हैं, जबकि अन्य व्याख्या-ग्रन्थों में ६२ कारिकाएँ हैं। गौड़ पादभाष्य ६९ कारिकाओं पर ही उपलब्ध है। इस असमानता के अतिरिक्त परमार्थकृत चीनी अनुवाद में ६३वीं कारिका उपलब्ध नहीं है। इस प्रकार की असमानता के कारण कारिकाओं की संख्या के विषय में विद्वानों में मतभेद है। ये मतभेद दो प्रमुख वर्गों में रखे जा सकते हैं। एक तो यह कि कुल कारिकाओं की संख्या सत्तर ही

१. सां.द.इ. पृ. ५३७
२. एन्सा. पृष्ठ १४६

होनी चाहिए। अतः कुछ कारिकाएँ प्रक्षिप्त हैं। दूसरा मत है कि सत्तर संख्या का होना अनिवार्य नहीं है, अतः कम या ज्यादा होने से सप्तति की सार्थकता पर कोई प्रभाव नहीं पड़ता। पहले मत को मानने वाले विल्सन, तिलक, वी.वी. सोवनी, हरदत्त शर्मा, अय्यास्वामी शास्त्री हैं, जबकि आचार्य उदयवीर शास्त्री, आद्या प्रसाद मिश्र आदि दूसरा मत रखते हैं। ६३वीं कारिका के चीनी अनुवाद में अनुपलब्धि के आधार पर इसे प्रक्षेप मानते हुए एस. एस. सूर्यनारायण शास्त्री का समाधान है कि ४४वीं तथा ४५वीं कारिकागत विषय की ही ६३वीं कारिका में पुनरावृत्ति होने से इसे प्रक्षेप समझा जा सकता है। यह एक सर्वोत्तम समाधान है-ऐसा समझा गया।[1] इस तरह एन्सायक्लोपीडिया का झुकाव यह मानने की ओर है कि मूल सांख्यकारिका १ से ६२, ६४ से ७१ तक ही है। ६३, ७२ तथा माठरवृत्ति में उपलब्ध ६३ वीं कारिकाएं बाद में जोड़ दी गयी हैं। इस विवाद में प्रस्तुत मतों को देखते हुए मूल कारिका में प्रक्षेप की संभावना की ओर ही अधिकांश झुकाव प्रतीत होता है। हमें श्रीसूर्यनारायण शास्त्री का सुझाव युक्तिसंगत प्रतीत नहीं होता। यह तो संभव माना जा सकता है कि परमार्थ ने भी वैसा ही समझा हो जैसा श्री शास्त्री समझते हैं अर्थात् ४४वीं, ४५वीं कारिका की पुनरावृत्ति समझकर ६३वीं कारिका की व्याख्या न की हो, यद्यपि उदयवीर शास्त्री द्वारा व्यक्त की गयी संभावना अधिक संगत प्रतीत होती है कि चीनी अनुवाद में उक्त अंश खण्डित हो गया हो।[2] ४४-४५वीं कारिका के विषय की पुनरावृत्ति की संभावना प्रचलित व्याख्याओं पर आधृत है। ऐसा प्रतीत होता है कि ६३ वीं कारिका पूर्वापर प्रकरण के कारण व्याख्याकारों ने उसे बहुत महत्त्वपूर्ण न समझा हो और इसलिए उसकी व्याख्या में 'सात और एक' संख्या का बुद्धि के भावों की आठ की संख्या से साम्य के आधार पर वैसी व्याख्या कर दी हो। वास्तव में ६३वीं कारिकागत विषय का किसी भी कारिका में संकेत नहीं है। ४४वीं तथा ४५वीं कारिका में बुद्धि के आठ भावों-धर्म अधर्म, राग-वैराग्य, ऐश्वर्य-अनैश्वर्य तथा ज्ञान-अज्ञान के फल की चर्चा है जिसमें अज्ञान का फल बन्ध तथा ज्ञान का फल अपवर्ग (मुक्ति नहीं) कहा गया। और ६३वीं कारिका है-

रूपैः सप्तभिरेव तु बध्नात्यात्मानमात्मना प्रकृतिः।
सैव च पुरुषार्थं प्रति विमोचयत्येकरूपेण।।

इस कारिका में प्रकृति स्वयं से स्वयं को बांधती है-ऐसा कहा है बुद्धि या महत् का उल्लेख नहीं है। ऐसा प्रतीत होता है कि व्याख्याकारों ने आठ की संख्या के ही आधार पर ही यहां बुद्धि को ग्रहण किया है। ४४वीं कारिका में स्पष्ट रूप से एक भाव 'अज्ञान' को बन्ध का कारण बताया है। तब क्या यहां सात रूपों से बांधने का उल्लेख कारिका में अन्तर्विरोध नहीं होगा? फिर, धर्मादि आठ रूप तो बुद्धि के कहे गये हैं न कि प्रकृति

---

१. वही पृष्ठ १५१
२. सां.द.इ. पृष्ठ १६८

के। व्याख्याकारों की व्याख्या में दोष ढूंढने के स्थान पर विद्वानों ने कारिकाओं को ही असंगत मान लिया। संभवतः कारिकापूर्व प्राचीन सांख्य मत से कारिका को जोड़ने की अरुचि के कारण प्रचलित व्याख्या सही मान ली गई। तत्त्वसमाससूत्र तथा महाभारत में अनेक बार अष्टप्रकृति की चर्चा की गई है जिनमें एक तो मूल प्रकृति है जिसका अव्यक्त रूप है त्रिगुण साम्य की अवस्था। प्रकृति के शेष सात रूप हैं महत्, अहंकार, पञ्चतन्मात्रायें। इन सात तत्त्वों से लिंग शरीर बनता है और यही प्रकृति का स्वयं को शरीर रूप में बांधना है। जब प्रकृति एकरूप अर्थात् मूलप्रकृति रूप होती है तब शरीर न होने से पुरुष से मुक्त कहलाती है।[1]

इस प्रकार स्पष्ट है कि ६३वीं कारिकागत विषय पुनरावृत्ति कदापि नहीं कही जा सकता है। अतः इसे प्रक्षेप मानने का कोई औचित्य नहीं।

तब भी हम कारिकाओं की संख्या सत्तर ही मानना उचित समझते हैं। यह ठीक है कि 'सप्तति' पद के कारण सत्तर आर्याएँ होनी 'ही' चाहिए- ऐसी अनिवार्यता नहीं है। लेकिन यदि 'सप्तति' लिखा है तो सत्तर कारिकाएँ मानने का आग्रह भी अनुचित नहीं है यदि अतिरिक्त श्लोकों की प्रक्षिप्तता का कोई उचित समाधान किया जा सके। जब कारिकाकार ने केवल सिद्धान्तपरक ६८ कारिकाएं ही लिखी और एक कारिका में साररूप में विषयवस्तु का उल्लेख और उस दर्शन के प्रणेता का संकेत किया तब उसे 'सप्तति' कहने की आवश्यकता क्यों प्रतीत हुई होगी? रचनाओं में पद्यों की संख्या लिखने की कोई अनिवार्यता तो थी नहीं। अतः जब सप्तति लिखा है तो हमारा पहला प्रयास उसकी संगति ढूंढने का होना चाहिए। अतः पहले उपलब्ध कारिकाओं के औचित्य पर विचार करना चाहिए। कारिकाओं में सिद्धान्तपरक कारिकाएँ तो ६८ हैं। अतः शेष कारिकाओं पर विचार करें।

सिद्धान्तपरक कारिकाओं में कहीं भी यह सांख्यग्रन्थ है ऐसा उल्लेख नहीं है। लेकिन सांख्य शब्दावली और महाभारत आदि में सांख्य दर्शन के स्पष्ट उल्लेख से ये सिद्धान्त सांख्य के ही हैं- ऐसा स्पष्ट हो जाता है। महाभारत में सांख्य संदर्भों से एक बात का पता चलता है कि सांख्य-दर्शन में तत्त्वगणना व निरूपण के अनेक प्रकार प्रचलित हो चले थे। कपिल चूंकि अत्यन्त प्राचीन काल में हो चुके थे, अतः इन विभिन्न मतों की कापिलमत संगति एक समस्या रही होगी। अतः ६९वीं कारिका में कारिकागत दर्शन को कपिल का दर्शन कहा गया। इससे एक बात और स्पष्ट कर दी गई कि ईश्वरकृष्ण स्वतंत्र रूप से स्थापित इस या उस सांख्य सम्प्रदाय से स्वयं को सम्बद्ध न करके सीधे कपिल से सम्बद्ध करते हैं। इतना कार्य हो जाने के उपरान्त रचनाकार के लिए एक कार्य बचा रहता है, वह है रचनाकार का नामोल्लेख। इस दृष्टि से ७१वीं कारिका का औचित्य-निरूपण या संगति भी समझी जा सकती है। इस तरह १ से ६९ तथा ७१वीं कारिका मिलाकर सत्तर

---

१. द्रष्टव्य, सांख्यप्रज्ञा पृष्ठ १८८-१६

कारिकाएं हो गई जिसमें सिद्धान्त, मूल प्रणेता और संक्षिप्तकर्ता तीनों का उल्लेख हो गया है। जो व्यक्ति विशाल दर्शन को संक्षेप में प्रस्तुत कर रहा हो उससे अनावश्यक रूप से कुछ कहने की आशा करना उचित नहीं है। अतः शेष कारिकाओं को बाद में जोड़ा गया माना जा सकता है।

उपलब्ध कारिका-टीकाओं में कारिकागत पाठभेद यत्र-तत्र दृष्टिगोचर होते हैं। अधिकांश पाठभेद सांख्य सिद्धांत की दृष्टि से अथवा कारिका-रचना की औचित्यदृष्टि से महत्त्वपूर्ण नहीं हैं। तथापि कहीं-कहीं पाठ भेद विचारणीय है। ८वीं कारिका में 'सौक्ष्म्यात्तदनुपलब्धिर्नाभावात् कार्यतस्तदुपलब्धिः' ऐसा पाठ माठर तथा युक्तिदीपिका में है जबकि जयमंगला, गौडपादभाष्य तथा तत्त्वकौमुदी में 'कार्यतस्तदुपलब्धेः' ऐसा पाठ है। कारिका के इस अंश में जहां सूक्ष्म होने से प्रकृति की अनुपलब्धि तथापि कार्यतः उपलब्धि कही गई है वहां 'उपलब्धेः' (पञ्चमीविभक्ति) होने से कथन कुछ अपूर्ण सा हो जाता है। 'उपलब्धेः' पाठ स्वीकार करने पर कार्यतः 'उपलब्ध होने से' ऐसा अर्थ ग्रहण होगा तब आगे क्या होगा अर्थात् उपलब्ध होने से क्या निष्कर्ष निकलता है? क्योंकि कारिकांश के पूर्वार्द्ध में सौक्ष्म्यात्-अनुपलब्धिः-न अभावात् अनुपलब्धि तो कहा जा चुका है। सां.सू. १/११० में 'उपलब्धेः' कहा गया है। वाचस्पति आदि का पाठ तदनुसारी ही प्रतीत होता है। इसी कारिका के उत्तरार्द्ध में-कार्य (प्रकृति) 'सरूपं विरूपं च' ऐसा पाठ प्रायः प्रचलित है जबकि माठरवृत्ति में 'विरूपं सरूपं च' पाठ है। डॉ. रमाशंकर त्रिपाठीकृत तत्त्वप्रभा में ११वीं कारिका पर टिप्पणी के अनुसार जब कार्य अपने कारण में विलीन होता है, तब सरूप परिणाम होता है; जब कारण से कार्य उत्पन्न होता है तब विरूप परिणाम होता है। त्रिगुण साम्यावस्था परिणाम की अवस्था नहीं है। साम्यभंग होने पर अथवा वैषम्यप्राप्ति की अवस्था में विरूप परिणाम या कार्य को पूर्ववर्ती मानना युक्तिसंगत होगा। अतः प्रकृति के कार्य की चर्चा में 'विरूप-सरूप' क्रम अधिक युक्ति संगत प्रतीत होता है न कि 'सरूप-विरूप'। अतः माठरवृत्ति में उपलब्ध पाठ उचित प्रतीत होता है। सत्ताइसवीं कारिका के उत्तरार्द्ध में अन्तिम शब्द 'बाह्यभेदाश्च' पाठ प्रचलित है जबकि माठरवृत्ति में 'ग्राह्यभेदाच्च' पाठ है। कारिकार्थ दृष्ट्या प्रकरण चूंकि इन्द्रिय नानात्व का है और २६वीं कारिका के उत्तरार्द्ध में इन्द्रियनानात्व के कारणों का उल्लेख है। अतः 'ग्राह्यभेदाच्च' पाठ ही समीचीन प्रतीत होता है। 'बाह्यभेद' में भी 'बाह्यभेदाश्च' के स्थान पर बाह्यभेदाच्च ही उचित है, ऐसा श्रीयुत् रामशंकर भट्टाचार्य भी मानते हैं (तत्त्वकौमुदी व्याख्या-कारिका -२७)।

व्याख्याकारों के लिए और कारिकाओं को समझने के लिए ये अत्यावश्यक हैं। यह आवश्यकता ही प्रक्षेप का कारण है।

सत्तरहवीं कारिका में दो सांख्याचार्यों का नामोल्लेख किया गया है। यदि कारिकाकार आचार्यों के नामोल्लेख को आवश्यक समझता तो कपिल के साथ ऐसे आचार्य का उल्लेख करता जो अपेक्षाकृत अर्वाचीन हो। कपिल से ईश्वरकृष्ण के समय तक प्रथम और

अन्तिम आचार्यों का उल्लेख करता। लेकिन ईश्वरकृष्ण ने अपने गुरु तक के नाम का उल्लेख नहीं किया। अतः केवल दो आचार्यों के नामों के उल्लेख की आवश्यकता समझ में नहीं आती। यह संभव है कि आसुरि और पञ्चशिख के बाद के आचार्यों में ऐसा कोई आचार्य हुआ हो जिसने कापिल दर्शन को सर्वथा भिन्न और स्वतंत्र रूप में स्थापित किया हो और जिसकी ख्याति कारिका-रचनाकाल के बाद अधिक हो गई हो और उसे ही कपिल का दर्शन माना जाने लगा हो। कारिका-दर्शन को भी उसी रूप में समझने की परम्परा आरंभ की गई हो। हम जानते हैं कि वार्षगण्य पुरुषाधिष्ठातृत्व के बिना ही प्रकृति की सर्गोन्मुख प्रवृत्ति को स्वीकार करता है। साथ ही हम यह भी जानते हैं कि कपिल का दर्शन परमात्मवादी या ब्रह्मवादी रहा है। अतः इस अवस्था में कारिका को स्वतंत्र प्रधान कारणवादी समझ लिया जायेगा-इस आशंका के निवारण के लिए किसी सांख्याचार्य संभवतः ईश्वरकृष्ण के किसी शिष्य ने आसुरि और पञ्चशिख के नामों को शिष्य-परम्परा में जोड़ दिया। साथ ही ईश्वरकृष्ण द्वारा सत्तर कारिकाओं की रचना का भी उल्लेख किया ताकि प्रक्षेप या विलोपन न हो सके या हो भी तो इसका संदेह भी हो सके। साथ ही आख्यायिका और परवादरहित होने का, षष्टितन्त्र का उल्लेख करके कारिका के बजाय सांख्यसूत्रों को ही मूल व प्रामाणिक निरूपित करने का आग्रह भी स्पष्ट कर दिया गया। कारिकारचना व माठरभाष्य (या सुवर्णसप्तति) के मध्य के दीर्घ अन्तराल में यह प्रक्षेप असंभव भी नहीं है।

सांख्य साहित्य

सांख्यसूत्र, तत्त्वसमाससूत्र तथा सांख्यकारिका सांख्यदर्शन के मूल प्रामाणिक ग्रन्थ हैं। सांख्य साहित्य का अधिकांश इनकी टीकाओं, भाष्यों आदि के रूप में निर्मित हैं। चूंकि अनिरुद्ध के पूर्व सांख्यसूत्रों पर भाष्य आज उपलब्ध नहीं है जबकि कारिका-भाष्य उपलब्ध है अतः पहले कारिका के भाष्य अथवा टीकाओं का उल्लेख करके तब सूत्रों की टीकाओं का उल्लेख किया जायेगा।

१. सुवर्णसप्ततिशास्त्र

यह बौद्ध भिक्षु परमार्थ द्वारा ५५० ई.-५६६ ई. के मध्य चीनी भाषा में अनुवादित सांख्यकारिका का भाष्य है। किस भाष्य का यह चीनी अनुवाद है - इस पर कुछ विवाद है। आचार्य उदयवीर शास्त्री के अनुसार यह माठरवृत्ति के नाम से उपलब्ध टीका का अनुवाद है। इस मत का आधार चीनी भाषा में उपलब्ध ग्रन्थ तथा माठरवृत्ति में आश्चर्यजनक समानता है। एस.एस. सूर्यनारायण शास्त्री ने परमार्थ और माठर की टीकाओं का तुलनात्मक अध्ययन करके यह निष्कर्ष निकाला कि दोनों में महत्त्वपूर्ण मुद्दों पर असमानता है। अतः माठरवृत्ति को परमार्थकृत टीका का आधार नहीं कहा जा सकता। चीनी भाषा से उक्त टीका का संस्कृत रूपांतरण श्री एन. अय्यास्वामी शास्त्री ने किया जो

तिरुमल तिरुपति देवस्थान प्रेस द्वारा १६४४ ई. में प्रकाशित हुआ। इसकी भूमिका में श्री शास्त्री अनुयोगद्वारसूत्र तथा गुणरत्नकृत षड्दर्शनसमुच्चय के आधार पर किसी प्राचीन माठरवृत्ति या भाष्य के अस्तित्व की संभावना को माने जाने तथा वर्तमान माठरवृत्ति को १००० ई. से पूर्व की रचना नहीं माने जाने का समर्थन करते हैं। ए.बी. कीथ तथा सूर्यनारायण शास्त्री के अनुसार वर्तमान माठरवृत्ति तथा परमार्थकृत चीनी अनुवाद किसी अन्य प्राचीन माठरभाष्य पर आधारित है। इस विषय पर अब तक प्राप्त तथ्यों के आधार पर प्रायः यह माना जाता है कि परमार्थकृत चीनी भाषा में उपलब्ध ग्रन्थ जिसका संस्कृत रूपान्तरण सुवर्णसप्तति के नाम से हुआ है-ही सांख्य कारिका पर उपलब्ध प्राचीनतम भाष्य है।

सुवर्णसप्तति के अन्तर्वस्तु में उल्लेखनीय यह है कि इसके अनुसार सांख्य ज्ञान का प्रणयन चार वेदों से भी पूर्व हो चुका था। वेदों सहित समस्त सम्प्रदायों का दर्शन सांख्य पर ही अवलम्बित है। सुवर्णसप्तति सूक्ष्म (लिंग) शरीर को सात तत्त्वों का संघात मानती है। वे सात तत्त्व हैं - महत्, अहंकार तथा पञ्च तन्मात्र। आचार्य उदयवीर शास्त्री ने इस मान्यता को भ्रमवश स्थापित माना है। उनके अनुसार सुवर्णसप्तति शास्त्र में ४०वें कारिका की टीका में "एतानि सप्त सूक्ष्मशरीरमित्युच्यते" लिखा है। इस पर श्रीशास्त्री का कथन है कि यदि अन्य कहीं भी एकादश इन्द्रियों का निर्देश न होता तो सप्त तत्त्व का सूक्ष्मशरीर माना जा सकता था। उ.वी. शास्त्री ने कुछ उद्धरण सुवर्णसप्ततिशास्त्र से उद्धृत करते हुए यह दिखाने का प्रयास किया कि टीकाकार अठारह तत्त्वों का सूक्ष्मशरीर स्वीकार करते हैं। लेकिन शास्त्री जी द्वारा प्रस्तुत उद्धरण उनके विचार की पुष्टि नहीं करते। वे उद्धरण इस प्रकार हैं-

१. **त्रयोदशविधकरणैः सूक्ष्मशरीरं संसारयति**
२. **तस्मात् सूक्ष्मशरीरं विहाय, त्रयोदशकं न स्थातुं क्षमते।।**
३. **इदं सूक्ष्मशरीरं त्रयोदशकेन सह ...संसरति**
४. **पञ्चतन्मात्ररूपं सूक्ष्मशरीरं त्रयोदशविधकरणैर्युक्त-त्रिविधलोकसर्गान् संसरति।**

सभी उद्धरणों में त्रयोदश करणों के साथ सूक्ष्म शरीर के संसरण की बात कही गई है। अतः त्रयोदश करण तथा सूक्ष्मशरीर का पार्थक्य-स्वीकृति स्पष्ट है। चौथे उद्धरण में तो स्पष्टतः 'पञ्चतन्मात्ररूपं सूक्ष्मशरीरं' कहा गया है। हां एक बात अवश्य विचारणीय है, जिसकी चर्चा शास्त्री जी ने की है कि "यदि व्याख्याकार सूक्ष्मशरीर में केवल सात तत्त्वों को मानता तो उसका यह-एकादश इन्द्रियों के साथ बुद्धि और अहंकार को जोड़कर त्रयोदश करण का सूक्ष्मशरीर के साथ निदेश करना सर्वथा असंगत हो जाता है"।[1]

---

१. सां.द.इ. पृष्ठ ३६१

यहां यह कहा जा सकता है कि टीकाकार ने चूंकि कारिकाकार का आशय इसी रूप में समझा है अतः उसने सूक्ष्मशरीर को सप्ततत्त्वात्मक ही कहा और संसरण हेतु एकादशेन्द्रिय की अनिवार्यता को स्वीकार किया।[1] लेकिन करण के रूप में 'त्रयोदशकरण' के मानने का कारिकाकार का स्पष्ट मत देख कर उसका वैसा ही उल्लेख किया।

यहां यह भी कहा जा सकता है कि बुद्धि और अहंकार कारण तभी कहे जा सकते हैं जब भोग शरीर या संसरण शरीर उपस्थित हो। अतः संसरण के प्रसंग में त्रयोदशकरण कहना और सूक्ष्म (लिंग) शरीर के रूप में बुद्धि और अहंकार को करण न मानकर मात्र तत्त्व मानना असंगत नहीं है। अथवा यदि यह असंगत है भी तो इसे असंगत कहना ही पर्याप्त है। व्याख्याकार पर अन्य मत का आरोपण संगत नहीं कहा जाएगा।

२. सांख्यवृत्ति

यह सांख्यकारिका की वृत्ति है। इसका प्रकाशन सन् १६७३ में गुजरात विश्वविद्यालय द्वारा किया गया। इसका सम्पादन ई.ए. सोलोमन ने किया। उनके अनुसार यह सांख्यकारिका की प्राचीनतम टीका है। इसके रचयिता का नामोल्लेख नहीं है। सोलोमन के अनुसार यह संभवतः स्वयं कारिकाकार ईश्वरकृष्ण की रचना है और परमार्थकृत चीनी अनुवाद का यह आधार रहा है। परमार्थकृत चीनी भाषा के अनुवाद में ६३वीं कारिका नहीं पाई जाती जबकि सांख्यवृत्ति में यह कारिका भाष्यसहित उपलब्ध है। सांख्यवृत्ति में ७१ वीं कारिका तक ही भाष्य किया गया है। २७वीं कारिका प्रचलित कारिका जैसी न होकर इस प्रकार है-

संकल्पमत्र मनस्तच्चेन्द्रियमुभयथा समाख्यातम्।
अन्तस्त्रिकालविषयं तस्मादुभयप्रचारं तत्।।

ऐसा ही रूप युक्तिदीपिका में भी है। सांख्यवृत्ति का संभावित रचनाकाल ईसा की ६वीं शताब्दी है।

३. सांख्यसप्ततिवृत्ति

ई.ए. सोलोमन द्वारा सम्पादित दूसरी पुस्तक है। यह भी सांख्यसप्तति की टीका है। इस पुस्तक का रचनाकाल भी प्राचीन माना गया। संभावना यह व्यक्त की गई कि सांख्यवृत्ति के निकट परवर्तीकाल की यह रचना होगी। इसके रचयिता का पूरा नाम पाण्डुलिपि में उपलब्ध नहीं है। केवल 'मा' उपलब्ध है। यह माधव या माठर हो सकता है। अनुयोगद्वार सूत्र में सांख्याचार्यों की सूची में माधव का उल्लेख मिलता है। यह माठर ही रहा होगा[2]।

---

१. टीकाकार का यह मन्तव्य स्वयं उदयवीर शास्त्री द्वारा प्रस्तुत उद्धरण में भी स्पष्ट हो जाता है - "तत्सूक्ष्मशरीरमेकादशेन्द्रियसंयुक्तं" में एकादशेन्द्रिय का सूक्ष्म शरीर से पृथक् निर्देश टीकाकार के इस आग्रह की पुष्टि करता है कि सूक्ष्म शरीर सात तत्त्वों का है। सूक्ष्म शब्द यहां शरीर नाम का नहीं अपि तु सूक्ष्मता का बोधक है।

२. एन्सा. पृष्ठ १६८

यह ५वीं शताब्दी से पूर्व रहा होगा। सांख्यसप्ततिवृत्ति 'माठरवृत्ति' के लगभग समान है। सोलोमन के अनुसार वर्तमान माठरवृत्ति इसी सांख्यकारिकावृत्ति का विस्तार प्रतीत होता है। माठरवृत्ति में पुराणों को अधिक उद्धृत किया गया है जबकि इस पुस्तक में आयुर्वेदीय ग्रंथों के उद्धरण अधिक हैं। माठरवृत्ति की ही तरह इसमें भी ६३ कारिकाएँ हैं।[1]

४. युक्तिदीपिका

युक्तिदीपिका भी सांख्यकारिका की एक प्राचीन व्याख्या है तथा अन्य व्याख्याओं की तुलना में अधिक विस्तृत भी है। इसके रचनाकाल या रचनाकार के बारे में निश्चयपूर्वक कुछ कह पाना कठिन है। आचार्य उदयवीर शास्त्री ने जयन्तभट्ट की न्यायमञ्जरी में 'यत्तु राजा व्याख्यातवान्-प्रतिराभिमुख्ये वर्तते' तथा युक्तिदीपिका में 'प्रतिना तु अभिमुख्यं' - के साम्य तथा वाचस्पति मिश्र द्वारा 'तथा च राजवार्तिकं' (७२वीं कारिका पर तत्त्वकौमुदी) कहकर युक्तिदीपिका के आरंभ में दिए श्लोकों में से १०-१२ श्लोकों को उद्धृत करते देख युक्तिदीपिकाकार का नाम 'राजा' संभावित माना है। साथ ही युक्तिदीपिका का अन्य प्रचलित नाम राजवार्तिक भी रहा होगा (सां.द.इ. पृष्ठ ४७७) सुरेन्द्रनाथदास गुप्त भी राजाकृत कारिकाटीका को राजवार्तिक स्वीकार करते हैं जिसका उद्धरण वाचस्पति मिश्र ने दिया है। (भा.द.का.इ. भाग-१, पृष्ठ २०३) उदयवीर शास्त्री के अनुसार युक्तिदीपिकाकार का संभावित समय ईसा की चतुर्थ शती है। जबकि डॉ. रामचन्द्र पाण्डेय इसे दिङ्नाग (६वीं शती) तथा वाचस्पति मिश्र (नवम शती) के मध्य मानते हैं। युक्तिदीपिका में सांख्य के विभिन्न आचार्यों के मतों के साथ-साथ आलोचनाओं का समाधान भी प्रस्तुत किया है। यदि युक्तिदीपिका की रचना शंकराचार्य के बाद हुई होती तो शंकरकृत सांख्यखण्डन पर युक्तिदीपिकाकार के विचार होते। अतः युक्तिदीपिकाकार को शंकरपूर्ववर्ती माना जा सकता है। युक्तिदीपिका में उपलब्ध सभी उद्धरणों के मूल का पता लगने पर संभव है रचनाकाल के बारे में और अधिक सही अनुमान लगाया जा सके।

युक्तिदीपिका में अधिकांश कारिकाओं को सूत्र रूप में विच्छेद करके उनकी अलग-अलग व्याख्या की गई है। युक्तिदीपिका में समस्त कारिकाओं को चार प्रकरणों में विभक्त किया गया है। प्रथम प्रकरण १ से १४वीं कारिका तक, द्वितीय १५ से २१वीं कारिका तक, तृतीय प्रकरण २२ से ४५वीं कारिका तक तथा शेष कारिकाएँ चतुर्थ प्रकरण में। प्रत्येक प्रकरण को आह्निकों में बांटा गया है। कुल आह्निक हैं। कारिका ११, १२, ६०-६३ तथा ६५, ६६ की व्याख्या उपलब्ध नहीं है। साथ ही कुछ व्याख्यांश खण्डित भी हैं।

सांख्य साहित्य में युक्तिदीपिका अत्यन्त महत्त्वपूर्ण है। सांख्य के प्राचीन आचार्यों के विभिन्न मतों का संकेत युक्तिदीपिका में उपलब्ध है। वार्षगण्य-जिनकी कोई कृति आज उपलब्ध नहीं है, के मत का सर्वाधिक परिचय युक्तिदीपिका में ही उपलब्ध है। इसी तरह

---

१. वही, पृष्ठ १६३

विन्ध्यवासी, पौरिक, पञ्चाधिकरण इत्यादि प्राचीन आचार्यों के मत भी युक्तिदीपिका में हैं। सांख्य परंपरा में अहंकार की उत्पत्ति महत् से मानी गई है, लेकिन विंध्यवासी के मत में महत् से अहंकार के अतिरिक्त पञ्चतन्मात्रायें भी उत्पन्न होती हैं। २२वीं कारिका की युक्तिदीपिका में विन्ध्यवासी का मत इस प्रकार रखा गया है।

"महतः षाड्विशेषाःसृज्यन्ते तन्मात्राण्यहंकारश्चेति विंध्यवासिमतम्" पञ्चाधिकरण इन्द्रियों को भौतिक मानते हैं-'भौतिकानीन्द्रियाणीति पञ्चाधिकरणमतम्' (२२वीं कारिका पर युक्तिदीपिका) संभवतः वार्षगण्य ही ऐसे सांख्याचार्य हैं जो मानते हैं कि प्रधानप्रवृत्तिरप्रत्ययापुरुषेणाऽपरिगृह्यमाणाऽदिसर्गे वर्तन्ते' (१९वीं कारिका पर युक्तिदीपिका) साथ ही वार्षगण्य के मत में एकादशकरण मान्य है जबकि प्रायः सांख्य परम्परा त्रयोदशकरण को मानती है युक्तिदीपिका के उक्त उल्लेखों से यह स्पष्ट हो जाता है कि उस समय तक सांख्यदर्शन में अनेक मत प्रचलित हो चुके थे।

५. जयमंगला

यद्यपि इसके रचनाकाल के बारे में भी अनिश्चय की स्थिति है, तथापि विभिन्न निष्कर्षों के आधार पर इसका रचनाकाल ६०० ई. या इसके बाद माना गया[1] है। उदयवीर शास्त्री इसे ६०० ई. तक लिखा जा चुका मानते हैं[2]। गोपीनाथ कविराज के अनुसार इसके रचयिता बौद्ध थे। रचयिता का नाम शंकर (शंकराचार्य या शंकरार्य) है। ये गोविन्द आचार्य के शिष्य थे - ऐसा जयमंगला के अन्त में उपलब्ध वाक्य से ज्ञात होता है। जयमंगला भी सांख्यकारिका की व्याख्या है।

६. गौडपादभाष्य

सांख्यकारिकाओं की टीकाओं में संभवतः भाष्य नाम से यही ग्रंथ उपलब्ध है। परमार्थकृत चीनी भाषा में टीका, सांख्यवृत्ति, सांख्यसप्ततिवृत्ति तथा माठरवृत्ति से इसका पर्याप्त साम्य है। विशेषकर सुवर्णसप्ततिशास्त्र (चीनी टीका का संस्कृत रूपांतर) के सप्ततत्त्वात्मक सूक्ष्मशरीर की मान्यता के समान आठ तत्त्वों के शरीर की चर्चा मात्र गौडपादभाष्य में ही उपलब्ध है। गौडपादभाष्य केवल ६९ कारिकाओं पर ही उपलब्ध है। सांख्यकारिका तथा माण्डूक्यकारिका के भाष्यकार एक ही गौडपाद है या भिन्न, यह भी असंदिग्धतः नहीं कहा जा सकता।

७. माठरवृत्ति

सांख्यकारिका की एक अन्य टीका है जिसके टीकाकार कोई माठराचार्य हैं। माठर वृत्ति की, गौडपादभाष्य तथा सुवर्णसप्ततिशास्त्र (परमार्थकृत चीनी अनुवाद) से काफी समानता है। इस समानता के कारण आचार्य उदयवीर शास्त्री ने इसे ही चीनी अनुवाद का

---

१. वही पृष्ठ ३७१

२. सां.द.इ. पृ. ४५३

आधार माना है। संभवतः इसीलिए उन्होंने सुवर्णसप्तति में सूक्ष्मशरीरविषयक तत्त्वात्मक वर्णन को अठारह तत्त्वों के संघात की मान्यता के रूप में दर्शाने का प्रयास किया। यद्यपि सुवर्णसप्ततिकार के मत का माठर से मतभेद अत्यन्त स्पष्ट है। माठरवृत्ति में पुराणादि के उद्धरण तथा मोक्ष के संदर्भ में अद्वैतवेदान्तीय धारणा के कारण डा. आद्या प्रसाद मिश्र भी डॉ. उमेश मिश्र, डॉ. जानसन, एन. अय्यास्वामी शास्त्री की भांति माठरवृत्ति को १००० ई. के बाद की रचना मानते हैं। ई.ए. सोलोमन द्वारा सम्पादित सांख्यसप्ततिवृत्ति के प्रकाशन से दोनों की समानता एक अन्य संभावना की ओर अस्पष्टतः संकेत करती है कि वर्तमान माठरवृत्ति सांख्यसप्ततिवृत्ति का ही विस्तार है। इस संभावना को स्वीकार करने का एक संभावित कारण सूक्ष्म शरीरविषयक मान्यता भी मानी जा सकती है। ४०वीं कारिका की टीका में माठर सूक्ष्म शरीर में त्रयोदश करण तथा पञ्चतन्मात्र स्वीकार करते हैं। यही परम्परा अन्य व्याख्याओं में स्वीकार की गई है। जबकि सुवर्णसप्तति में सात तत्त्वों का उल्लेख है। जो हो, अभी तो यह शोध का विषय है कि माठरवृत्ति तथा सुवर्णसप्तति का आधार सप्ततिवृत्ति को माना जाय या इन तीनों के मूल किसी अन्य ग्रन्थ की खोज की जाय।

८. तत्त्वकौमुदी

यह सांख्यकारिका की विख्यात टीका है। इसके रचनाकार मैथिल ब्राह्मण वाचस्पति मिश्र हैं। वाचस्पति मिश्र षड्दर्शनों के व्याख्याकार हैं। साथ ही शंकरदर्शन के विख्यात आचार्य भी हैं जिनकी 'भामती' प्रसिद्ध है। तत्त्वकौमुदी का प्रकाशन डॉ. गंगानाथ झा के सम्पादन में ओरियण्टल बुक एजेन्सी पूना द्वारा १९३४ ई. में हुआ। तत्त्वकौमुदी का एक संस्करण हम्बर्ग से १९६७ ई. में प्रकाशित हुआ, जिसे श्री एस.ए. श्रीनिवासन् ने ६० पाण्डुलिपियों की सहायता से तैयार किया। वाचस्पति मिश्र ईसा के नवम शतक में किसी समय रहे हैं। तत्त्वकौमुदी सांख्यकारिका की उपलब्ध प्राचीन टीकाओं में अन्यतम स्थान रखती है। कारिका-व्याख्या में कहीं भी ऐसा आभास नहीं मिलता जो वाचस्पति के अद्वैतवाद का प्रभाव स्पष्ट करता हो। यह वाचस्पति मिश्र की विशेषता कही जा सकती है कि उन्होंने तटस्थभावेन सांख्यमत को ही युक्तिसंगत दर्शन के रूप में दिखाने का प्रयास किया। डॉ. उमेश मिश्र के विचार में सांख्य रहस्य को स्पष्ट करने में कौमुदीकार सफल नहीं रहे। लगभग ऐसा ही मत एन्सायक्लोपीडिया में भी व्यक्त किया गया, जबकि डॉ. आद्या प्रसाद मिश्र के अनुसार यह टीका मूल के अनेक रहस्यों के उद्घाटन में समर्थ हुई है।

९. तत्त्वकौमुदी की टीकाएँ[1]

(१) **तत्त्वविभाकर**-वंशीधर मिश्रकृत यह टीका संभवतः १७५० ई. सन् के लगभग लिखी गई। इसका प्रकाशन १९२१ ई. में हुआ।

---

१. यह विवरण एन्सा. भाग-४ के आधार पर है

(२) **तत्त्वकौमुदी व्याख्या** - भारतीयति कृत व्याख्या बाबू कौलेश्वर सिंह पुस्तक विक्रेता वाराणसी द्वारा प्रकाशित

(३) **आवरणवारिणी** - कौमुदी की यह टीका महामहोपाध्याय कृष्णनाथ न्यायपञ्चाननरचित हैं।

(४) **विद्वत्तोषिणी** - बालराम उदासीनकृत कौमुदी व्याख्या मूलतः अपूर्ण है, तथापि पंडित रामावतार शर्मा द्वारा पूर्ण की गई।

(५) **गुणमयी**-तत्त्वकौमुदी की यह टीका महामहोपाध्याय रमेशचंद्र तर्कतीर्थ की रचना है।

(६) **पूर्णिमा** - पञ्चानन तर्करत्न की कृति है।

(७) **किरणावली** - श्रीकृष्ण वल्लभाचार्य रचित

(८) **सांख्यतत्त्वकौमुदीप्रभा** - डॉ. आद्या प्रसाद मिश्र

(९) **तत्त्वप्रकाशिका** - डॉ. गजानन शास्त्री मुसलगांवकर

(१०) **सारबोधिनी** - शिवनारायण शास्त्री

(११) **सुषमा** - हरिराम शुक्ल तत्वकौमुदी पर इतनी व्याख्याएँ उसकी प्रसिद्धि और महत्ता का स्पष्ट प्रमाण हैं।

१०. सांख्यचन्द्रिका

सांख्यकारिका की एक अर्वाचीन व्याख्या है जिसके व्याख्याकार नारायणतीर्थ हैं। नारायणतीर्थ सत्रहवीं शती के हैं। इन्हें अन्य भारतीय दर्शनों का भी अच्छा ज्ञान था। सांख्य-चंद्रिका ही संभवतः एक मात्र व्याख्या है जिसमें छठी कारिका में 'सामान्यतस्तु दृष्टात्' का अर्थ सामान्यतोदृष्ट अनुमान न लेकर 'सामान्यतः तु दृष्टात्' अर्थ में ही स्वीकार किया।

११. सांख्यतरुवसन्त

यह सांख्यकारिका की अर्वाचीन व्याख्या है। इसमें विज्ञानभिक्षु की ही तरह परमात्मा की सत्ता को स्वीकार किया गया है। सांख्य तथा वेदान्त समन्वय के रूप में इस व्याख्या को जाना जाता है। तीसरी कारिका की व्याख्या के प्रसंग में तरुवसन्तम् में लिखा है-

पुरुष एकः सनातनः स निर्विशेषः चितिरूप... पुमान्
अविविक्त संसार भुक् संसार पालकश्चेति द्विकोटिस्थो वर्तते।
विविक्तः परमः पुमानेक एव । स आदौ सर्गमूलनिर्वाहाय
ज्ञानेन विविक्तोऽपि इच्छया अविविक्तो भवति।

इन विचारों का समर्थन श्री अभय कुमार मजूमदार ने भी किया है।[1] तरुवसंत

---

१. सांख्य कन्सेप्ट आफ पर्सनालिटी

के रचयिता मुडुम्ब नरसिंह स्वामी है। इसका प्रकाशन डॉ. पी.के. शशिधरन् के सम्पादन में मदुरै कामराज विश्वविद्यालय द्वारा १९८१ में हुआ।

१२. सांख्यसूत्रवृत्ति

कपिलप्रणीत सूत्रों की व्याख्या की यह पहली उपलब्ध पुस्तक है। इसका 'वृत्ति' नाम स्वयं रचयिता अनिरुद्ध द्वारा ही दिया गया है।[1] अनिरुद्ध सूत्रों को सांख्यप्रवचनसूत्र भी कहते हैं जिसे बाद के व्याख्याकारों, टीकाकारों ने भी स्वीकार किया। वृत्तिकार विज्ञानभिक्षु से पूर्ववर्ती है ऐसा प्रायः विद्वान् स्वीकार करते हैं तथापि इनके काल के विषय में मतभेद है। सांख्यसूत्रों के व्याख्याचतुष्टय के सम्पादक जनार्दन शास्त्री पाण्डेय अनिरुद्ध का समय ११वीं शती स्वीकार करते हैं जैसा कि उदयवीर शास्त्री प्रतिपादित करते हैं। प्रायः विद्वान् इसे १५०० ई. के आसपास का मानते हैं। रिचार्ड गार्बे सांख्यसूत्रवृत्ति के रचयिता को ज्योतिष ग्रन्थ "भास्वतिकरण" के रचयिता भावसर्मन् पुत्र अनिरुद्ध से अभिन्न होने को भी संभावित समझते हैं जिनका जन्म १४६४ ई. में माना जाता है।

अनिरुद्ध सांख्य दर्शन को अनियतपदार्थवादी कहते हैं।[2] अनियतपदार्थवादी का यदि यह आशय है कि तत्त्वों की संख्या नियत नहीं है, तो अनिरुद्ध का यह मत उचित नहीं प्रतीत होता, क्योंकि सांख्य में २५ तत्त्व ६० पदार्थ आदि नियत गणना तो प्रचलित है ही। यदि पदार्थों के स्वरूप की अनियतता से आशय है तो यह सांख्य विरुद्ध नहीं होगा, क्योंकि सत्व रजस् तमस् के अभिनव, आश्रय, मिथुन, जनन विधि से अनेकशः पदार्थ रचना संभव है और इसका नियत संख्या या स्वरूप बताया नहीं जा सकता। इसके अतिरिक्त अनिरुद्धवृत्ति की एक विशेषता यह भी है कि उसमें सूक्ष्म या लिंग शरीर १८ तत्त्वों का (सप्तदश + एकम्) माना गया है। फिर भोग और प्रमा दोनों को ही अनिरुद्ध बुद्धि में स्वीकार करते हैं।

अनिरुद्ध द्वारा स्वीकृत सूत्रपाठ विज्ञानभिक्षु के स्वीकृत पाठों से अनेक स्थलों पर भिन्न हैं। अनिरुद्धवृत्ति में सूत्र १/१०९ 'सौक्ष्म्यादनुलपब्धि' है, जब भिक्षुभाष्य में 'सौक्ष्म्यातदनुपलिब्धि' पाठ है। यद्यपि अर्थ दृष्ट्या इससे कोई प्रभाव नहीं पड़ता तथापित ईश्वरकृष्ण की ८वीं कारिका के आधार पर 'सौक्ष्म्यात्तदनुपलब्धि' का प्रचलन हो गया - ऐसा कहा जा सकता है। ध्यातव्य है कि सूत्र १/१२४ में अनिरुद्धवृत्ति के अनुसार 'अव्यापि' शब्द नहीं मिलता न ही उसका अनिरुद्ध द्वारा अर्थ किया गया, जबकि विज्ञानभिक्षु के सूत्रभाष्य में न केवल 'अव्यापि' शब्द सूत्रगत है अपि तु भिक्षु ने कारिका को उद्धृत करते हुए 'अव्यापि' का अर्थ भी किया है। इसी तरह सूत्र ३/७३ में अनिरुद्धवृत्ति में 'रूपैःसप्तभि..... विमोच्यत्येकेन रूपेण' पाठ है जबकि भिक्षुकृत पाठ कारिका ६३ के समान 'विमोच्यत्येकरूपेण' है। ऐसा

---

१. वृत्तिः कृताऽनिरुद्धेन सांख्यसूत्रस्य धीमता।
२. सां. सू. १/४५, ४६ पर अनिरुद्धवृत्ति

प्रतीत होता है कि सांख्यसूत्रों का प्राचीन पाठ अनिरुद्धवृत्ति में यथावत् रखा गया जबकि विज्ञानभिक्षु ने कारिका के आधार पर पाठ स्वीकार किया। साथ ही यह भी ध्यातव्य है कि अनिरुद्ध ने कारिकाओं के कहीं भी उद्धृत नहीं किया तथापि कहीं-कहीं कारिकागत शब्दों का उल्लेख अवश्य किया है यथा सूत्र १/१०८ की वृत्ति में 'अतिसामीप्यात्' 'मनोऽनवस्थानात्' 'व्यवधानात्' आदि। जबकि विज्ञानभिक्षु ने प्रायः सभी समान प्रसंगों पर कारिकाओं को उद्धृत किया है।

१३. सांख्यप्रवचनभाष्य

सांख्यप्रवचनसूत्र पर आचार्य विज्ञानभिक्षु का भाष्य है। आचार्य विज्ञानभिक्षु ने सांख्यमत पुनः प्रतिष्ठित किया। विज्ञानभिक्षु का समय आचार्य उदयवीर शास्त्री के अनुसार सन् १३५० ई. के पूर्व का होना चाहिए। अधिकांश विद्वान् इन्हें १५वीं-१६वीं शताब्दी का मानते हैं। विज्ञानभिक्षु की कृतियों में सांख्यप्रवचनभाष्य के अतिरिक्त योगवार्तिक, योगसार संग्रह, विज्ञानामृतभाष्य, सांख्यसार आदि प्रमुख रचनायें हैं। सांख्य दर्शन की परंपरा में विज्ञानभिक्षु ने ही सर्वप्रथम सांख्यमत को श्रुति और स्मृतिसम्मत रूप में प्रस्तुत किया। सांख्यदर्शन पर लगे अवैदिकता के आक्षेप का भी इन्होंने सफलता पूर्वक निराकरण किया। अपनी रचनाओं के माध्यम से आचार्य ने सांख्य दर्शन का जो अत्यन्त प्राचीन काल में सुप्रतिष्ठित वैदिक दर्शन माना जाता था, का विरोध परिहार करते हुए परिमार्जन किया।

सांख्यकारिका-व्याख्या के आधार पर प्रचलित सांख्यदर्शन में कई स्पष्टीकरण व संशोधन विज्ञानभिक्षु ने किया। प्रायः सांख्यदर्शन में तीन अंतःकरणों की चर्चा मिलती है। सांख्यकारिका में भी अन्तःकरण त्रिविध - (कारिका ३३) कहकर इस मत को स्वीकार किया। लेकिन विज्ञानभिक्षु अन्तःकरण को एक ही मानते हैं। उनके अनुसार 'यद्यप्येकमेवान्तःकरणं वृत्तिभेदेन त्रिविधं लाघवात्' सा.प्र. भा. १/६४)। आचार्य विज्ञानभिक्षु से पूर्व कारिकाव्याख्याओं के आधार पर प्रचलित दर्शन में दो ही शरीर सूक्ष्म तथा स्थूल मानने की परम्परा रही है। लेकिन आचार्य विज्ञानभिक्षु तीन शरीरों की मान्यता को युक्तिसंगत मानते हैं। सूक्ष्म शरीर बिना किसी अधिष्ठान के नहीं रहा सकता, यदि सूक्ष्म शरीर का आधार स्थूल शरीर ही हो तो स्थूल शरीर से उत्क्रान्ति के पश्चात् लोकान्तरगमन सूक्ष्म शरीर किस प्रकार कर सकता है? विज्ञानभिक्षु के अनुसार सूक्ष्मशरीर बिना अधिष्ठान शरीर के नहीं रह सकता अतः स्थूल शरीर को छोड़कर गमन करने के लिए अन्य शरीर की अपेक्षा सिद्ध होती है। वह अन्य शरीर अधिष्ठान शरीर ही है। (वही-१/१२)। 'अङ्गुष्ठमात्रःपुरुषोऽन्तरात्मा सदा जना हृदये सन्निविष्टः' (कठोपनिषद् १।।६।१७) अङ्गुष्ठमात्रं पुरुषं स- (म.भा. वनपर्व ३९७/१७) आदि श्रुति-स्मृति के प्रमाण से अधिष्ठान शरीर की सिद्धि करते हैं।

अन्य सांख्याचार्यों से लिंग शरीर के विषय में विज्ञानभिक्षु भिन्न मत रखते हैं। वाचस्पति मिश्र, माठर, शंकरार्य आदि की तरह अनिरुद्ध तथा महादेव वेदान्ती ने भी लिंग शरीर को अट्ठारह तत्त्वों का स्वीकार किया। इनके विपरीत विज्ञानभिक्षु ने सूत्र

'सप्तदशैकम् लिंगम्' (३/६) की व्याख्या करते हुए 'सत्रह' तत्त्वों वाला 'एक' ऐसा स्वीकार करते हैं। विज्ञानभिक्षु अनिरुद्ध की इस मान्यता की कि सांख्यदर्शन अनियतपदार्थवादी है - कटु शब्दों में आलोचना करते हैं[1]। अनिरुद्ध ने कई स्थलों पर सांख्य दर्शन को अनियत पदार्थवादी कहा है। 'किं चानियतपदार्थवादास्माकम्' (सां.सू. १।४५) 'अनियतपदार्थवादित्वात्सांख्यानाम्' (५/८५)। इसकी आलोचना में विज्ञानभिक्षु इसे मूढ़ प्रलाप घोषित करते हैं। उनका कथन है कि-'एतेन सांख्यानामनियतपदार्थाभ्युपगम इति मूढ़प्रलाप उपेक्षणीयः' (सा.प्र.भा.१/६१)। विज्ञानभिक्षुकृत यह टिप्पणी उचित ही है। सांख्यदर्शन में वर्ग की दृष्टि से जड़ चेतन, अजतत्त्वों की दृष्टि से भोक्ता, भोग्य और प्रेरक तथा समग्ररूप से तत्त्वों की संख्या २४, २५, वा २६ आदि माने गए हैं। अतः सांख्य को अनियतपदार्थवादी कहना गलत है। हां, एक अर्थ में यह अनियत पदार्थवादी कहा जा सकता है यदि पदार्थ का अर्थ इन्द्रिय जगत् में गोचर नानाविधि वस्तु ग्रहण किया जाय। सत्त्व रजस् तमस् की परस्पर अभिनव, जनन, मिथुन, प्रतिक्रियाओं से असंख्य पदार्थ उत्पन्न होते हैं जिनके बारे में नियतरूप से कुछ नहीं कहा जा सकता।

अनिरुद्ध प्रत्यक्ष के दो भेद-निर्विकल्प तथा सविकल्प, की चर्चा करते हुए सविकल्प प्रत्यक्ष को स्मृतिजन्य अतः मनोजन्य, मानते हैं। विज्ञानभिक्षु इसका खण्डन करते हैं। विज्ञानभिक्षु अनिरुद्धवृत्ति को लक्ष्य कर कहते हैं- ''कश्चित्तु सविकल्पकं तु मनोमात्रजन्यमिति'' लेकिन ''निर्विकल्पकं सविकल्पकरूपं द्विविधमप्यैन्द्रिकम्'' हैं। आचार्य उदयवीर शास्त्री ने भोगविषयक अनिरुद्धमत का भी विज्ञानभिक्षु की मान्यता से भेद का उल्लेख किया है। (सां. द.इ. पृष्ठ ३४८-४६) तदनुसार अनिरुद्ध ज्ञान भोग आदि का संपादन बुद्धि में मानते हैं। विज्ञानभिक्षु उक्त मत उपेक्षणीय कहते हुए कहते हैं। ''एवं हि बुद्धिरेव ज्ञातृत्वे चिदवसानो भोगः इत्यागामी सूत्रद्वयविरोधः पुरुषो प्रभाणाभावश्च। पुरुषलिंगस्य भोगस्य बुद्धावेव स्वीकारात्'' (सा.प्र.भा. १/६६)। यदि ज्ञातृत्व भोक्तृत्वादि को बृद्धि में ही मान लिया गया तब चिदवसानो भोगः (सूत्र १/१०४) व्यर्थ हो जायेगा। साथ ही भोक्तृभावात् कहकर पुरुष की अस्तित्वसिद्धि में दिया गया प्रमाण भी पुरुष की अपेक्षा बुद्धि की ही सिद्धि करेगा। तब पुरुष को प्रमाणित किस तरह किया जा सकेगा।

सांख्यदर्शन को स्वतंत्रप्रधानकारणवादी घोषित कर सांख्यविरोधी प्रकृतिपुरुष संयोग की असंभावना का आक्षेप लगाते हैं। विज्ञानभिक्षु प्रथम सांख्याचार्य है, जिन्होने संयोग के लिए ईश्वरेच्छा को माना। विज्ञानभिक्षु ईश्वरवादी दार्शनिक थे। लेकिन सांख्य दर्शन में ईश्वर प्रतिषेध को वे इस दर्शन की दुर्बलता मानते हैं। (सां.प्र.भा. १/६२)। विज्ञानभिक्षु के अनुसार सांख्य दर्शन में ईश्वर का खण्डन प्रमाणापेक्षया ही है। ईश्वर की सिद्धि प्रमाणों (प्रत्यक्षानुमान) से नहीं की जा सकती इसलिए सूत्रकार ईश्वरासिद्धेः (सूत्र १/६२) कहते

---

१. सांख्यानामनियतपदार्थाभ्युपगम इति **मूढप्रलाप** उपेक्षणीयः। **सां.प्र.भा.** १/६१

है। यदि ईश्वर की सत्ता की अस्वीकृत वांछित होती तो 'ईश्वराभावात्'-ऐसा सूत्रकार कह देते। इस प्रकार विज्ञानभिक्षु सांख्यदर्शन में ईश्वर की सत्ता को स्वीकार करके योग, वेदान्त तथा श्रुति-स्मृति की धारा में सांख्यदर्शन को ला देते हैं, जैसा कि महाभारत पुराणादि में वह उपलब्ध था। इस तरह विज्ञानभिक्षु सांख्यदर्शन को उसकी प्राचीन परम्परा के अनुसार ही व्याख्यायित करते हैं। ऐसा करके वे सांख्य, योग तथा वेदान्त के प्रतीयमान विरोधों का परिहार कर समन्वय करते हैं। प्रतिपाद्य विषय में प्रमुखता का भेद होते हुए भी सिद्धान्ततः ये तीनों ही दर्शन श्रुति-स्मृति के अनुरूप विकसित दर्शन हैं। अद्वैताचार्य शंकर ने विभिन्न आस्तिक दर्शनों का खण्डन करते हुए जिस तरह अद्वैतावाद को ही श्रुतिमूलक दर्शन बताया उससे यह मान्यता प्रचलित हो चली थी कि इनका वेदान्त से विरोध है। विज्ञानभिक्षु ही ऐसे प्रथम सांख्याचार्य हैं जिन्होंने किसी दर्शन को 'मल्ल' घोषित न कर एक ही धरातल पर समन्वित रूप में प्रस्तुत किया।

१४. **सांख्यसूत्रवृत्तिसार** अनिरुद्धवृत्ति का सारांश ही है जिसके रचयिता महादेव वेदान्ती हैं।

१५. **भाष्यसार** विज्ञानभिक्षुकृत सांख्यप्रवचनभाष्य का सार है जिसके रचयिता नागेश भट्ट हैं।

१६. **सर्वोपकारिणी** टीका यह अज्ञात व्यक्ति की तत्वसमास सूत्र पर टीका है।

१७. **सांख्यसूत्रविवरण** तत्व समास सूत्र पर अज्ञात व्यक्ति की टीका है।

१८. क्रमदीपिका भी तत्वसमास सूत्र की टीका है कर्ता का नाम ज्ञात नही है।

१९. **तत्त्वायाथार्थ्यदीपन**- तत्वसमास को यह टीका विज्ञानभिक्षु के शिष्य भावागणेश की रचना है यह भिक्षु विचारानुरूप टीका है।

२०. **सांख्यतत्त्व विवेचना**- यह भी तत्वसमास सूत्र की टीका है जिसके रचयिता षिमानन्द या क्षेमेन्द्र हैं।

२१. **सांख्यतत्त्वालोक**- सांख्ययोग सिद्धान्तों पर हरिहरानन्द आरण्य की कृति है।

२२. **पुराणेतिहासयोः सांख्ययोग दर्शनविमर्शः**- नामक पुस्तक पुराणों में उपलब्ध सांख्यदर्शन की तुलनात्मक प्रस्तुति है। इसके लेखक डा. श्रीकृष्णमणि त्रिपाठी हैं और इसका प्रकाशन, सम्पूर्णानन्द संस्कृत विश्वविद्यालय से सन्१९७९ ई. में हुआ।

२३. **सांख्ययोगकोशः**- लेखक आचार्य केदारनाथ त्रिपाठी वाराणसी से सन्१९७४ ई. में प्रकाशित।

२४. श्री रामशंकर भट्टाचार्य ने **सांख्यसार** की टीका तथा **तत्त्वयाथार्थ्यदीपन सटिप्पण** की रचना की। दोनों ही पुस्तकें प्रकाशित हैं।[1]

---

१. आधुनिक काल में रचित अन्य कुछ रचनाओं के लिए द्रष्टव्य **एन्सायक्लापीडिया आफ इण्डियन फिलासफी** भाग-४

तृतीय परिच्छेद

संस्कृत वाङ्मय में सांख्यदर्शन

इस खण्ड के अन्तर्गत हम उन ग्रन्थों में उपलब्ध सांख्यदर्शन का परिचय प्रस्तुत करेगें जिन्हें सांख्य सम्प्रदाय के ग्रन्थ मानने की परम्परा नहीं है। लेकिन जिनमें सांख्यदर्शन का उल्लेख व परिचय प्राप्त होता है। साथ ही ऐसे भी ग्रन्थ है जिनमें प्रस्तुत दर्शन सांख्यीय मान्यताओं के अनुरूप सांख्य सम्प्रदाय की शब्दावली में ही है। इस प्रकार के ग्रन्थों में प्रमुख है अहिर्बुध्न्यसंहिता, महाभारत (विशेष रूप से शांतिपर्व), श्रीमद्भागवत, भगवद्गीता, पुराण, उपनिषद्, चिकित्सकीय शास्त्र आदि।

अहिर्बुध्न्यसंहिता*

अहिर्बुध्न्यसंहिता पाञ्चरात्र सम्प्रदाय का प्रमुख ग्रन्थ है। इस ग्रन्थ के १२वें अध्याय के १८वें श्लोक में सांख्यदर्शन को विष्णु के संकल्प रूप में उद्भूत बताकर कहा गया है-

षष्टिभेदस्मृतं तन्त्रं सांख्यं नाम महामुने।
प्राकृतं वैकृतं चेति मण्डले द्वे समासतः।।

कपिल के सांख्य दर्शन में साठ (पदार्थों) के भेद का विवेचन है (ऐसा) कहा जाता है। संक्षेप में प्राकृत तथा वैकृत मण्डल (भाग) है। प्राकृत मण्डल में ३२ तथा वैकृत मण्डल में २८ पदार्थ हैं। प्रथम मण्डल के पदार्थ 'तन्त्र' और द्वितीय मण्डल के पदार्थ 'काण्ड' कहे गए। प्राकृतमण्डल में निम्नलिखित पदार्थ हैं-

ब्रह्मतंत्र, पुरुषतंत्र, शक्ति, नियत, कालतंत्र, गुणतंत्र, अक्षरतंत्र, प्राणतंत्र, कर्तृतंत्र समित (स्वामि) तन्त्र, ज्ञानक्रिया, मात्रतन्त्र तथा भूततन्त्र। इनमें गुणतन्त्र में सत्त्व, रजस्, तमस् ज्ञानतन्त्र में पञ्चज्ञानसाधन, क्रियातन्त्र में पञ्चकर्मसाधन, मात्रतन्त्र में पञ्चतन्मात्र, भूततन्त्र में पञ्चस्थूलभूत निहित मानें तो कुल ३२ पदार्थ हो जाते हैं।

वैकृत मण्डल में २८ पदार्थ निम्नलिखित हैं-

कृत्यकाण्ड में पांच, भोगकाण्ड, वृत्तकाण्ड में एक-एक, क्लेशकाण्ड में पांच, प्रमाणकाण्ड में तीन, तथा ख्याति, धर्म, वैराग्य, ऐश्वर्य गुण, लिंग, दृष्टि, आनुश्रविक, दुख, सिद्धि, काषाय, समय तथा मोक्षकाण्ड। षष्टितन्त्र के विभिन्न साठ पदार्थों की इस प्रकार

१. इसके अन्तर्गत सांख्यदर्शन का परिचय आचार्य उदयवीर शास्त्रीकृत **सां.द.इ.** तथा अणिम सेन-गुप्ताकृत **ESST** के आधार पर तैयार किया गया है।

की गणना, सांख्य के प्रचलित व उपलब्ध ग्रन्थों में उल्लिखित साठ पदार्थों की गणना से भिन्न तो प्रतीत होती है तथापि सांख्याभिमत के सर्वथा अनुकूल है। सांख्यशास्त्रीय परम्परा में पांच विपर्यय, नौ तुष्टियाँ, आठ सिद्धियाँ, अट्ठाइस अशक्तियाँ तथा दस मौलिकार्थ-इस प्रकार साठ पदार्थ माने जाते हैं। सांख्यदर्शन, परम्परा में परिगणित २० तत्त्व (ज्ञानेन्द्रिय, कर्मेन्द्रिय, तन्मात्र तथा स्थूलभूत प्राकृत मण्डल में सम्मिलित हैं। साथ ही पुरुष और त्रिगुण भी सम्मिलित हैं। संहिता में तीनों गुणों को गुणतन्त्र के अन्तर्गत रखा गया लेकिन प्रकृति की पृथक् गणना नहीं की गई। प्राकृततन्त्र में मन, बुद्धि, अहंकार का संकेत स्पष्ट नहीं है, ऐसा उदयवीर शास्त्री स्वीकार करते हैं। किन्तु अणिमा सेनगुप्ता के अनुसार कर्तृतन्त्र में इनका अन्तर्भाव किया जा सकता है। क्योंकि ये तीन अन्तःकरण पुरुष के समस्त भोग-कर्म के आधारभूत हैं।[1] वैकृत मण्डल में प्रस्तुत अट्ठाइस पदार्थों में कुछ का सांख्यदर्शन में प्रसंगवश उल्लेख तो होता हैं तथापि इन्हें पृथक् तत्त्वरूप मे नहीं जाना जाता। त्रिविध प्रमाण, बुद्धि के आठ भावों में से सात्त्विक भाव ज्ञान (ख्याति), धर्म, वैराग्य, ऐश्वर्य, सिद्धि, (सिद्धिकाण्ड) मोक्ष आदि की चर्चा सांख्य दर्शन में उपलब्ध है। पुरुषार्थ रूप भोग का भी वैकृत मण्डल में उल्लेख है। पञ्चविपर्यय कलेश रूप में उल्लिखित है। प्रकृति, परमात्मा तथा जीवात्मा (दो चेतन तत्त्वों) की मान्यता संहिताकार की जानकारी में रही होगी ऐसा माना जा सकता है।[2] । यहां ब्रह्मशब्द प्रकृति के अर्थ में लिए जाने की संभावना युक्तिसंगत इसलिए नहीं कही जा सकती, क्योंकि प्रकृति और गुणत्रय की तात्त्विक अभिन्नता है और गुणतंत्र की गणना भी प्राकृत मण्डल में है।

प्राकृत मण्डल में उल्लिखित नियति, काल, अक्षर, सामि पदार्थो का स्पष्ट कथन सांख्य साहित्य में नहीं पाया जाता, तथापि इनके किन्ही अर्थों को सांख्य दर्शन में मान्य तत्त्वों के साथ सामञ्जस्य रूप में स्वीकार अवश्य किया जा सकता है। पुरुष और प्रकृति सत्ता की दृष्टि से अक्षर कहे जा सकते हैं।[3] इसी तरह सामि (स्वामी) अधिष्ठानुभूत परमात्मा के सम्बन्ध में समझा जा सकता है।[4] नियति यदि स्वभाव के अर्थ में लिया जाय तो सृष्टि वैषम्य की स्वाभाविता प्रकृति में तथा भोगापवर्गोन्मुखता जीवात्म पुरुष के स्वभाव के रूप में लिया ही जा सकता है।

अहिर्बुध्न्यसंहिता के इस षष्टिभेद के बारे में उदयवीर शास्त्री का मत है कि "वार्षगण्य के योग संबंधी व्याख्या-ग्रन्थों के आधार पर और कुछ इधर-उधर से सुन-जानकर संहिताकार ने साठ पदार्थों की संख्या पूरी गिनाने का प्रयास किया"[5] । दूसरी ओर अणिमा सेनगुप्ता का मत है कि संहिताकार व्यक्तिगत (साक्षात्) रूप से

---

१. इ.सां. स्कूल पृष्ठ १०३ तथा ओ.डे.सि. पृष्ठ ११६ भी द्रष्टव्य
२. इ.सां. स्कूल पृष्ठ - १०३
३. शां. प. ३०७/११, १२
४. इ. सां. स्कूल पृष्ठ- १०३
५. सां. द. इ. पृष्ठ २१२-१३

षष्टितन्त्र के विषयवस्तु से परिचित रहे होंगें। अतः यह (संहिता) कपिल के मूल विचारों पर ही आधृत कही जा सकती है।[1] संहिताकार षष्टितन्त्र से सुपरिचित या अल्पपरिचित रहा हो या यत्र-तत्र उपलब्ध जानकारी के आधार पर साठ पदार्थों की गणना की हो- एक तथ्य स्पष्ट है कि षष्टितन्त्र के कपिलप्रोक्त सांख्यदर्शन का नाम होने के विषय में संदेह मात्र भी न था। यह सम्भवतः उसके अन्तर्गत प्रचलित हो गई हो जैसा कि भागवत और शांतिपर्व में भी परिलक्षित होता है।

महाभारत (शांतिपर्व)

महाभारत के शांतिपर्व में सांख्यदर्शन के विभिन्न रूपों का विस्तृत व स्पष्ट परिचय मिलता है। तत्त्वगणना का रूप यहां सांख्यशास्त्र के प्रचलित रूप में अनुकूल ही है। इसके अतिरिक्त सांख्य-परम्परा के अनेक प्राचीन आचार्यों तथा उनके उपदेशों का संकलन भी शांतिपर्व में उपलब्ध है। जिस स्पष्टता के साथ सांख्य-महिमागान यहां किया गया है, उससे महाभारतकार के सांख्य के प्रति रुझान का संकेत मिलता है। पुराणों की ही तरह महाभारत में भी दर्शन के रूप में सांख्य को ही प्रस्तुत किया गया है। अतः यदि महाभारत के शांतिपर्व को हम सांख्यदर्शन का ही एक प्राचीन ग्रन्थ कहें तो अतिशयोक्ति न होगी। महाभारत के शांतिपर्व के अन्तर्गत सांख्य दर्शन के कुछ प्रसंगों पर विचार करने के उपरान्त हम उसमें प्रस्तुत सांख्य-दर्शन की स्पष्ट रूपरेखा प्रस्तुत करेंगें।

१. अध्याय ३०० शां.प. में युधिष्ठिर द्वारा सांख्य ओर योग में अन्तर पूछने पर भीष्म उत्तर देते हैं।

अनीश्वरः कथं मुच्येदित्येवं शत्रुकर्षन।
वदन्ति कारणैः श्रैष्ठ्यं योगाः सम्यक् मनीषिणः।।३।।

वदन्ति कारणं चेदं सांख्याः सम्यग्विजातयः।
विज्ञायेह गतीः सर्वा विरक्तो विषयेषु यः।।४।।

ऊर्ध्वं स देहात् सुव्यक्तं विमुच्येदिति नान्यथा।
एतदाहुर्महाप्राज्ञाः सांख्ये वै मोक्षदर्शनम्।।५।।

इसके उपरान्त कहते हैं- "शौच, तप, दया, व्रतों के पालन आदि में दोनों समान हैं केवल दर्शन (दृष्टि या पद्धति) में अन्तर है।" इस पर युधिष्ठिर पुनः प्रश्न करते हैं कि जब व्रत, पवित्रता आदि में दोनों दर्शन समान हैं और परिणाम भी एक ही है तब दर्शन में समानता क्यों नही है? इसके उत्तर में भीष्म योग का विस्तृत परिचय देने के उपरान्त सांख्यविषयक जानकारी देते हैं। उक्त जानकारी के कुछ प्रमुख अंश इस प्रकार हैं-

---

१. इ.सां. स्कूल पृष्ठ-१०४।

प्रकृतिं चाप्यतिक्रम्य गच्छत्यात्मानमव्ययम्।
परं नारायणात्मानं निर्द्वन्द्वं प्रकृतेः परम्।।३०१/९६

अर्थात् जब जीवात्मा प्रकृति (और उसके विकारों) का अतिक्रमण कर लेता है तब वह द्वन्द्वरहित, प्रकृति से परे नारायण स्वरूप परमात्मा को प्राप्त हो जाता है।

विमुक्तः पुण्यपापेभ्यः प्रविष्टस्तमनामयम्।
परमात्मानमगुणं न निवर्तति भारत।।९७
शिष्टः तत्र मनस्तात इन्द्रियाणि च भारत
आगच्छन्ति यथाकालं गुरोः सन्देशकारिणः।।९८

भावार्थ यह है कि पुण्यपाप से विमुक्त (साधक) अनामय अगुण परमात्मा में प्रविष्ट हो जाता है, वह फिर से इस संसार में नहीं लौटता। इस प्रकार जीवात्मा प्रारब्धवश गुरु के आदेश पालन करने वाले शिष्य की भांति यथासमय गमनागमन करते हैं-

अक्षरं ध्रुवमेवोक्तं पूर्णं ब्रह्म सनातनम्। १०१
अनादिमध्यनिधनं निर्द्वन्द्वं कर्तृ शाश्वतम्।
कूटस्थं चैव नित्यं च यद् वदन्ति मनीषिणः।।१०२।।
यतः सर्वाः प्रवर्तन्ते सर्गप्रलयविक्रियाः।१०३

इसके बाद इस स्थल पर सांख्यशास्त्र की प्रशंसा, महिमा का वर्णन है। इस प्रसंग पर ध्यान देने से यह बात स्पष्ट हो जाती है कि सांख्यशास्त्र में जीवात्मा, परमात्मा तथा प्रकृति-तीन तत्त्वों को मान्यता प्राप्त है। अतः आरम्भ में जो अनीश्वर शब्द का प्रयोग हुआ है वह सांख्य की अनीश्वरवादिता का द्योतक न होकर मोक्ष में उसकी उपयोगिता की अस्वीकृति मात्र है। सांख्यदर्शन में विवेक-ज्ञान ही मोक्ष में प्रमुख है।

२. अध्याय ३०२ से ३०८ तक कराल-जनक और वसिष्ठ-संवाद के रूप में सांख्य और योगदर्शन के विस्तृत परिचय का प्रसंग है। इस संवाद को प्राचीन इतिहास के रूप में प्रस्तुत करते हुए पहले क्षर और अक्षर तत्त्व का भेद, वर्गीकरण, लक्षण आदि का उल्लेख करके योग का परिचय देने के उपरान्त सांख्यशास्त्र का वर्णन। अध्याय ३०६ में वसिष्ठ- संवाद इस प्रकार प्रस्तुत किया गया है-

सांख्यज्ञानं प्रवक्ष्यामि परिसंख्यानदर्शनम्।।२६।।
अव्यक्तमाहुः प्रकृतिं परा प्रकृतिवादिनः।
तस्मान्महत् समुत्पन्नं द्वितीयं राजसत्तम।।२७।।
अहंकारस्तु महतस्तृतीयमिति नः श्रुतः।

पञ्चभूतान्यहंकारादाहुः सांख्यात्मदर्शिनः।। २८।।
एताः प्रकृतयश्चाष्टौ विकाराश्चापि षोडश।

पञ्च चैव विशेषा वै तथा पञ्चेन्द्रियाणि च।।२६।।

तत्त्वानि चतुर्विंशत् परिसंख्याय तत्त्वतः।
सांख्याः सह प्रकृत्या तु निस्तत्त्वः पञ्चविंशकः।।४३।।

यहां सांख्यशास्त्रीय परम्परा के अनुसार तत्त्वों का उल्लेख किया गया है। इस वर्णन में सांख्यकारिका से अतिप्राचीन तत्त्वसमाससूत्र की झलक मिलती है। अष्टौ प्रकृतयः (सूत्र-१) को यहां "प्रकृतयः च अष्टौ" के रूप में तथा षोडश विकाराः (सूत्र-२) को विकाराश्च षोडश के रूप में प्रस्तुत किया गया। लगभग इसी तरह सांख्य तत्त्वों का वर्णन ३१०वें अध्याय में भी आता है।

अध्याय ३१८ में विश्वावसु प्रश्न करता है कि पच्चीसवें तत्त्व रूप जीवात्मा परमात्मा से अभिन्न है अथवा भिन्न है। इसके उत्तर में याज्ञवल्क्य कहते हैं-

अबुध्यमानां प्रकृतिं बुध्यते पंचविशकः।
न तु बुध्यति गंधर्व प्रकृतिः पञ्चविंशकम्।।७०।।
पश्यंस्तथैव चापश्चन् पश्यत्यन्यः सदानघ।
षडविंशं पञ्चविंशं च चतुर्विंशं च पश्यति।।७२।।
न तु पश्यति पश्यंस्तु यश्चैनमनुपश्यति।
पञ्चविंशोऽभिमन्येत नान्योऽस्ति परतो मम।।७३।।
यदा तु मन्यतेऽन्योऽहमन्य एष इति द्विजः।
तदा स केवलीभूतः षडविंशमनुपश्यति।।७७।।
अन्यश्च राजन्नयवरस्तथान्यः पञ्चविंशकः।
तत्स्थानाच्चानुपश्यन्ति एक एवेति साधवः।।७८।।

संक्षिप्तार्थ इस प्रकार है-अचेतन प्रकृति को पच्चीसवां तत्त्वरूप पुरुष तो जानता है किन्तु प्रकृति उसे नहीं जानती। छब्बीसवां तत्त्व चौबीसवें तत्व (प्रकृति) पच्चीसवें तत्त्व (जीवात्मा) को जानता है। जब (जीवात्मा) यह समझ लेता है कि मैं अन्य हूं और यह (प्रकृति) अन्य है तब केवल (प्रकृतिसंसर्गरहित) हो, छब्बीसवें तत्त्व को देखता है।

शांतिपर्व में दर्शन और अध्यात्म के विभिन्न उल्लेखों में सांख्यदर्शन न्यूनाधिक उपर्युक्त प्रसंगों के ही अनुरूप है। उपर्युक्त वर्णन के आधार पर सांख्यदर्शन की जो रूपरेखा बन सकती है, वह इस प्रकार है-

सांख्य दार्शनिक चौबीस, पच्चीस, छब्बीस तत्वों को मानते हैं। तदनुसार प्रकृति, जिसे अव्यक्त भी कहा जाता है एक तत्त्व है। प्रकृति से महत्, अहंकार, पञ्चभूत (तन्मात्र) मन, पांच ज्ञानेन्द्रियाँ, कर्मेन्द्रियाँ पांच स्थूल भूत-इस तरह चौबीस तत्त्व हैं। प्रचलित सांख्य, परम्परा में 'पुरुष' भी तत्त्व रूप में बिना जाता है जिसे यहां निस्तत्त्व मानकर पञ्चविंशक रूप में स्वीकार किया गया। इस तरह चौबीस अथवा पच्चीस के गणनाभेद में परम्परा या कोई दोष नहीं हैं और कोई प्रचलित गणना से विरोध भी नहीं हैं। छब्बीसवें तत्त्व कहने में चौबीस तथा पच्चीस की गणना से सामंजस्य स्पष्ट हो जाता है। महाभारतकार को यह पूरी गणना सांख्य दर्शन के रूप में स्वीकार करने में संकोच नहीं था।[1] इसका अर्थ यह है कि उसके अनुसार सांख्यदर्शन में परमात्मा की सत्ता मान्य है।[2]

अव्यक्तात्मा पुरुषो व्यक्तकर्मा
सोऽव्यक्ततत्त्वं गच्छति अन्तकाले। शां.प.२०८/२८

पुरुष का वास्तविक स्वरूप अव्यक्त है और कर्म व्यक्त रूप है। अतः अन्तकाल में वह अव्यक्त भाव को प्राप्त हो जाता है।

अव्यक्ताद् व्यक्तमुत्पन्नं व्यक्ताद्वस्तु परोऽक्षरः।
यस्मात्परतरं नास्ति तमस्मि शरणं गतः।। (२०६-६५)

जिस अव्यक्त से व्यक्त उत्पन्न होता है जो व्यक्त से परे व अक्षर है, जिससे परे अन्य कुछ भी नहीं है मैं उसकी शरण में जाता हूँ।

गुणादिनिर्गुणस्चाद्यो लक्ष्मीवांश्चेतनो व्ह्यजः।
सूक्ष्मः सर्वगतो योगी स महात्मा प्रसीदतु।। ७१।।
सांख्ययोगश्च ये चान्ये सिद्धाश्च परमर्षयः।
यं विदित्वा विमुच्यन्ते स महात्मा प्रसीदतु।। ७२।।
अव्यक्तः समधिष्ठाता ह्यचिन्त्यः सदसत्परः।
आस्थितिः प्रकृतिश्रेष्ठः स महात्मा प्रसीदतु।। ७३।।
अशरीरः शरीरस्थं समं सर्वेषु देहिषु।।
पश्यन्ति योगाः सांख्याश्च स्वशास्त्रकृतलक्षणाः।
इष्टानिष्टविमुक्तं हि तस्थौ ब्रह्मपरात्परम्।। ३१८/१०१

---

१. शां.प. ३०८-७
२. शां. प. के सांख्य के सेश्वर स्वरूप पर अणिमा सेनगुप्ता के निष्कर्ष के लिए द्रष्टव्य पृष्ठ -६४ -इ. सां. धा

उपर्युक्त उद्धरणों में ब्रह्म, अव्यक्त, प्रकृतिश्रेष्ठ, निर्गुण, चेतन अज, अधिष्ठाता, सदसत्परः (कार्यकारण प्रकट अप्रकट से परे) आदि समस्त पद परमात्मा की ही ओर लक्षित हैं। फिर परमात्मा अशरीरी है लेकिन 'देहधारियों' में स्थित है। इस परमात्मा को ही अव्यक्त प्रकृति विकारादि में व्याप्त भी कहा गया है।

अव्यक्त शब्द को यद्यपि सांख्य दर्शन में प्रायशः प्रकृति के लिए प्रयुक्त माना गया है, लेकिन महाभारत में प्रयुक्त शब्द के प्रयोग के आधार पर श्री सुरेन्द्रनाथ दासगुप्त इसे पुरुष के लिए भी प्रयुक्त मानते हैं।[१]

सांख्यशास्त्रीय प्रकृति और उसकी त्रिगुणात्मकता का उल्लेख भी महाभारत में अनेकत्र हुआ है। एते प्रधानस्य गुणास्त्रय,[२] त्रिगुणाधर्मया[३], तमोरजस्तथा सत्वंगुणान्[४], आदि प्रयोगों से तथा सत्त्व रजस् व तमस् शब्दों के सांख्यीय अर्थ के अनेकशः प्रयोगों से तथा सृष्टिक्रमसम्बन्धी अधिकांश वर्णनों में सांख्यदर्शन का ही उल्लेख व प्रभाव परिलक्षित होता है। अध्याय २१० का यह सृष्टिवर्णन द्रष्टव्य है-

पुरुषाधिष्ठितान् भावान् प्रकृतिः सूयते सदा।
हेतुयुक्तमतः पूर्वं जगत् सम्परिवर्तते।।२५।।

यहां प्रकृति की पुरुषाधिष्ठितता और जगत् (व्यक्त) की हेतुमत्ता में सांख्यसूत्र 'तन्सन्निधानादधिष्ठातृत्वं' (१/९६) माठर तथा गौडपाद द्वारा उद्धृत षष्ठितंत्र के सूत्र 'पुरुषाधिष्ठितं प्रधानं प्रवतर्तते' तथा 'हेतुमदनित्यं' (सूत्र१/१२४) स्पष्ट प्रतिध्वनित होते हैं- मूलप्रकृतियो ह्यष्टौ (शां.प.-२१०/२८) तत्त्वसमाससूत्र का संकेत देता है। इसी क्रम में आगे षोडशविकारों का वर्णन सांख्यानुसार है। इसी संवादक्रम में २११वें अध्याय में ४ था श्लोक सां.सूत्र १/१६४की व्याख्या के रूप में प्रस्तुत है।

शां.प. श्लोक- तद्वदव्यक्तजा भावाः कर्तृकारणलक्षणाः।
अचेतनाश्चेतयितुः कारणादभिसंहिताः।।

सांख्यसूत्र है- 'उपरागात्कर्तृत्वं चित्सान्निध्याच्चिसान्निध्यात्'। महाभारत में सत्त्व, रजस् व तमस् की सुख-दुःख मोहात्मकता अथवा प्रीत्यप्रीति विषादात्मकता का भी विस्तृत वर्णन होता है[५] । तथापि यहां गुणों का उल्लेखविस्तार तत्त्वमीमांसीय दृष्टि के साथ मनोवैज्ञानिक भाव अथवा गुणों के रूप में अधिक पाया जाता है।

---

१. **भारतीय दर्शन का इतिहास** भाग-२ गीता दर्शन प्रकरण में द्रष्टव्य
२. **शां.प.** ३१४/१
३. वही-२१७/६
४. **आश्वमेधिक पर्व** ३६/४
५. वही अध्याय १७४, २१२

मोक्षप्राप्ति में हेतु महाभारत में प्रायः सांख्यानुरूप ही है। सांख्यपरम्परा में व्यक्त, अव्यक्त और 'ज्ञ' के विवेक से मुक्ति की बात कही गई है शां.प. में कहा गया है-

विकारं प्रकृतिं चैव पुरुषं च सनातनम्।
यो यथावद्विजानाति स वितृष्णो विमुच्यते।। २१७/३७

ज्ञानवान् पुरुष जब यह जान लेता है कि 'मैं' अन्य हूं यह प्रकृति अन्य है- तब वह प्रकृतिरहित शुद्ध स्वरूपस्थ हो जाता है (३०७/२०)

इस प्रकार महाभारत में प्रस्तुत दर्शन पूर्णतः सांख्य दर्शन ही है। जो प्रमुख अन्तर दोनों में प्रतीत होता है वह है परमात्मा ब्रह्म या पुरुषोत्तम की स्वीकृति।

भगवद्गीता में सांख्य दर्शन

भगवद्गीता में विभिन्न दार्शनिक सम्प्रदायों ने अपने अनुकूल दर्शन का अन्वेषण किया और तदनुरूप उसकी व्याख्या की। लेकिन जिन सिद्धान्तों पर सांख्यपरम्परा के रूप में एकाधिकार माना जाता है। उनका गीता में होना-ऐसा तथ्य है जिसे कोई अस्वीकार नहीं कर सकता। हां, यह अवश्य कहा जा सकता है कि जो विद्वान् सांख्यदर्शन को निरीश्वरवादी या अवैदिक मानकर विचार करते हैं वे अवश्य ही गीता में सांख्य दर्शन के दर्शन नहीं कर पाते हैं। इस पर भी प्राचीन सांख्य जिसका महाभारत में चित्रण है, अवश्य ही गीता में स्वीकार किया जाता है। भगवद्गीता में कहा गया है-

प्रकृतिं पुरुषं चैव विद्ध्यनादी उभावपि।
विकारांश्च गुणांश्चैव विद्धि प्रकृतिसंभवान्।।१३/१६
कार्यकारणकर्तृत्वे हेतुः प्रकृतिरुच्यते।
पुरुषः सुखदुःखानां भोक्तृत्वे हेतुरुच्यते।। २०।।

प्रकृति और पुरुष दोनों अनादि हैं, समस्त विकार और गुण प्रकृति से उत्पन्न हैं। कार्यकारणकर्तृत्व (परिणाम) का हेतु प्रकृति तथा सुख-दुःख भोक्तृत्व का हेतु पुरुष है।

मयाध्यक्षेण प्रकृतिः सूयते सचराचरम्।
हेतुनानेन कौन्तेय जगद्विपरिवर्तते।।

मेरी (परमात्मा की) अध्यक्षता (अधिष्ठातृत्व) में ही प्रकृति चराचर जगत् की सृष्टि करती है। इस प्रकार भगवद्गीता तीन तत्त्वों को मानती है- प्रकृति, पुरुष एवं परमात्मा। वैदिक साहित्य में 'पुरुष' पद चेतन तत्त्व के लिए प्रयुक्त होता है। इस प्रकार जड़-चेतन-

---

१. गीता ७/५,६

भेद से दो तत्त्व निरूपित होते हैं। गीता में सृष्टि का मूलकारण प्रकृति को ही माना गया है। परमात्मा उसका अधिष्ठान है-इस अधिष्ठातृत्व को ।निमित्त कारण कहा जा सकता है। परमात्मा की परा-अपरा प्रकृति के रूप में जीव-प्रकृति को स्वीकार करके इन तीन तत्त्वों के सम्बन्धों की व्याख्या की गई है। परमात्मा स्वयं इस जगत् से परे रहता हुआ भी इसके उत्पत्ति और प्रलय का नियंत्रण करता है।[1] । गीता में श्रीकृष्ण कहते हैं-''जो कुछ भी सत्त्व रजस्, तमस् भाव हैं वे सब मुझसे (परमात्मा से) ही प्रवृत्त होते हैं। मैं उनमें नहीं बल्कि वे मुझमें हैं। इन त्रिगुणों से मोहित हुआ यह जगत् मुझ अविनाशी को नहीं जानता। इस दैवी गुणमयी मेरी माया के जाल से निकलना कठिन है। जो मुझ को जान लेते हैं वे इस जाल से निकल जाते हैं।''[1] परमात्मा की माया कहने में जहां माया या प्रकृति से सम्बन्ध की सूचना मिलती है वहीं संबंध के लिए अनिवार्य भिन्नता का भी संकेत मिलता है। परमात्मा प्रकृति में अन्तर्व्याप्त और बहिर्व्याप्त है। इसीलिए परमात्मा के व्यक्त होने या अव्यक्त रहने का कोई अर्थ नहीं होता। व्यक्त अव्यक्त सापेक्षार्थक शब्द है। परमात्मा के व्यक्त होने की कल्पना को गीताकार अबुद्धिपूर्व कथन मानते हैं।[2] अतः जब परमात्मा की माया से सृष्ट्युत्पत्ति कही जाती है तब उसका आशय यह नहीं होता कि परमात्मा अपनी चमत्कारी शक्ति से व्यक्त होता है, बल्कि यह कि उसकी अव्यक्त नाम्नी माया या त्रिगुणात्मिका प्रकृति ही व्यक्त होती है। इससे भी उपादान कारणभूत प्रकृति की पृथक् सत्ता की स्वीकृति झलकती है। परमात्मा स्वयं जगद्रूप में नहीं आता बल्कि जगत के समस्त भूतों में व्याप्त रहता है।[3] समस्त कार्य (क्रिया) प्रकृति द्वारा ही किए जाते हैं। परमात्मा अनादि, निर्गुण, अव्यय होने से शरीर में रहते हुए भी अकर्ता-अलिप्त रहता है।[4] (यह) शरीर क्षेत्र है और इसका ज्ञाता क्षेत्रज्ञ है। परमात्मा तो समस्त क्षेत्रों का क्षेत्रज्ञ है।[5] इससे भी जीव तथा देह दोनों में परमात्मा का वास सुस्पष्ट होता है।

सांख्यशास्त्र में मान्य त्रिगुणात्मक प्रकृति गीता को भी मान्य है। सृष्टि का कोई भी ऐसा पदार्थ नहीं हैं जो प्रकृति के तीन गुणों से रहित हो।[6] शांति पर्व में प्रस्तुत सांख्य तथा तत्त्वसमासोक्त अष्टप्रकृति को भी गीता स्वीकार करती है। यहां पांच सूक्ष्म भूत (तन्मात्र), बुद्धि, अहंकार तथा मन इन आठ को अष्टप्रकृति के रूप में कहा गया है।[7] सांख्यशास्त्र में मान्य अष्टप्रकृति के अन्तर्गत मन का उल्लेख नहीं है। गीता में मन को सम्मिलित कर, मूलप्रकृति का लोप कर दिया गया। मन स्वयं कुछ उत्पन्न नहीं करता। अतः उसे प्रकृति

---

१. वही ७/१२-१४
२. अव्यक्तं व्यक्तमापन्नं मन्यन्ते मामबुद्धयः
३. समं सर्वेषु भूतेषु तिष्ठन्तं परमेश्वरम् १३/३१
४. वही १३/३१
५. वही १३/१,२
६. गीता १८/४०
७. २१. वही ७/४

कहना संगत प्रतीत नही होता। अतः या तो यहां मन का अर्थ प्रकृति लिया जाय अथवा सांख्य में जो अनेक रूप प्रचलित थे उनमें से एक भेद यहां स्वीकार कर लिया जाये।

प्रकृतिरूप क्षेत्र के विकार, उनके गुणधर्म आदि की चर्चा करते हुए कहा गया है- महाभूत, अहंकार, बुद्धि, एकादश इन्द्रिय तथा पांच इन्द्रिय विषय इनका कारणभूत -सब क्षेत्र के स्वरूप में निहित है। इसे अव्यक्त कहा गया है।

क्षर तथा अक्षर तत्त्व का निरूपण करते हुए कहा गया है क्षररूप प्रकृति अधिभूत है तथा पुरुष अधिदैवत है और समस्त देह में परमात्मा अधियज्ञ है।[1] सृष्टि रूपी यज्ञ में देवता रूपी पुरुष (जीवात्मा) के लिए भोग अपवर्ग रूप पुरुषार्थ के लिए है और इसका उद्‌देश्य परमात्मा की प्राप्ति है। इसीलिए परमात्मा की भी पृथक् सत्ता की मान्यता प्रस्तुत की गई है। एक स्थल पर कहा गया है कि इस संसार में क्षर तथा अक्षर या नाशवान् परिवर्तनशील तथा जीवात्मा अक्षर है उत्तम पुरुष अन्य है जिसे परमात्मा कहते हैं। वह तीनों लोकों में प्रवेश कर सबका पालन करता है, वह अविनाशी ईश्वर है। वह क्षर और अक्षर से उत्तम है उसे पुरुषोत्तम कहा जाता है।[2] इस तरह पुनः जीवात्मा-परमात्मा में भेद दर्शाया गया।

कार्यकारण-श्रृंखला में व्यक्त समस्त जगत् का मूल हेतु प्रकृति है और जीवात्मा सुख दुःखादि के भोग में हेतु है। परमात्मा इस सबसे परे इनका भर्ता भोक्ता है। इस तरह जो जान लेता है वह मुक्त हो जाता है। प्रकृतिस्थ हुआ पुरुष गुणसंग होकर प्रकृति के गुणों का भोग करता हुआ शुभाशुभ योनियों में जन्म लेता रहता है।[3] सत्त्व रजस् प्रकृति से व्यक्त गुण ही अव्यय पुरुष को देह में बांधते हैं।[4] इन गुणों के अतिरिक्त कर्ता अन्य कुछ भी नहीं है- ऐसा जब साधक जान लेता है तो गुणों से परे मुझे जान कर परमात्मा को प्राप्त होता है।[5] इस तरह गीता व्यक्ताव्यक्तज्ञ ज्ञान से मुक्ति का निरूपण करती है।

गीता दर्शन का सांख्य रूप विवेचन उदयवीर शास्त्री ने अत्यन्त विस्तार से किया है।[6] निष्कर्षतः कहा जा सकता है कि महाभारत के अंगभूत होने से शांतिपर्वान्तर्गत सांख्यदर्शन का ही गीता भी अवलम्बन करती हैं। हां, प्रचलित विद्वन्मान्यतानुसार निरीश्वर सांख्य गीता को इष्ट नहीं है।

---

१. वही ८/४
२. वही १५/१६,१८
३. वही १२/२१
४. वही १४/५
५. वही १४/१६
६. सां.द.इ. पृष्ठ ४४६-८४

उपनिषदों में सांख्य दर्शन-

द्वा सुपर्णा सयुजा सखाया समानं वृक्षं परिषस्वजाते।
तयोरन्यः पिप्पलं स्वाद्वत्त्यनश्नन्नन्यो अभिचाकशीति।।
समाने वृक्षे पुरुषो निमग्नोऽनाशया शोचति मुह्यमानः।
जुष्टं यदा पश्यत्यन्यमीशमस्य महिमानमिति वीतशोकः।।
यदा पश्यः पश्यते रुक्मवर्णं कर्तारमीशं पुरुषं ब्रह्मयोनिम्।
तदा विद्वान्पुण्यपापे विधूय निरंजनः परमं साम्यमुपैति।।
मुण्डकोपनिषद् ३/१/१-३

दो सुन्दर वर्ण वाले पक्षी एक ही वृक्ष पर सखा-भाव से सदा साथ-साथ रहते हैं। उनमें से एक तो फल भोग करता है और दूसरा भोग न करते हुए देखता रहता है। एक ही वृक्ष पर रहने पर भी वृक्ष पर 'ईशत्व' न होने से मोहित होकर चिन्तित रहता है। वह जिस समय अपने से भिन्न ईश्वर और उसकी महिमावान् शोकरहित पक्षी देखता है, जब जगत्कर्ता ईश्वर पुरुष को देखता है तब वह विद्वान् पुण्य-पाप त्याग कर उसके समान शुद्ध और परम साम्य को प्राप्त हो जाता है।

आलंकारिक काव्यमय रूप से महाभारत में प्रस्तुत त्रैतवादी सांख्य का इस मंत्र में स्पष्ट निरूपण दीखता है। वृक्ष-(प्रकृति) पर बैठे दो पक्षी हैं। एक वृक्ष के फलों का भोग कर रहा है (जीवात्मा) दूसरा शोकरहितभाव से देख रहा है परमात्मा। इस तरह प्रकृति और परमात्मा-जीवात्मा निरूपण ही वास्तव में कपिल सांख्य का आधार बना। इस त्रैत को श्वेताश्वतर उपनिषद् में इस प्रकार प्रस्तुत किया गया- यहां दो चेतन तत्त्वों का उल्लेख है एक अनीश और भोक्ता है और दूसरा विश्व का ईश, भर्ता है। एक प्रकृति है जो जीवात्मा के भोग के लिए नियुक्त है। इस तरह तीन अज अविनाशी तत्त्व हैं, शाश्वत तत्त्व (ब्रह्म) है इन्हें जानकर (व्यक्ताव्यक्तज्ञविज्ञानात्) मुक्ति प्राप्त होती है। श्वेताश्वतर में इस प्रसंग में एक अन्य रूप से सांख्यसम्मत त्रैतावाद का उल्लेख है-

अजामेकां लोहितशुक्लकृष्णां बह्वीः प्रजाः सृजामानां सरूपाः।
अजो हि एको जुषमाणोऽनुशेते जहात्येनां भुक्तभोगामजोऽन्यः।।[1]

यहां लोहित शुक्ल कृष्ण वर्ण क्रमशः रजस्, सत्त्व तथा तमस्-त्रिगुण के लिए प्रयुक्त है। इन तीन गुणों से युक्त एक अजा (अजन्मा) तत्त्व है। इसका भोग करता हुआ एक अज तत्त्व है तथा भोग रहित एक और अज तत्त्व (परमात्मा) है। इस प्रकार यह उपनिषद्वाक्य त्रिगुणात्मक प्रसवधर्मि (सृजन करने वाली) प्रकृति का उल्लेख भी करती है।

---

१. श्वेताश्वतर उप ४/५

परमात्मा को मायावी कहकर प्रकृति को ही माया कहा गया है।[१] । इस प्रसंग में पुनः मायावी और माया से बन्धे हुए अन्य तत्त्व जीवात्मा का उल्लेख भी है।[२]

सांख्यसम्मत तत्त्वों का सांख्यपरम्परा की पदावली में ही कठोपतिषद् इस प्रकार वर्णन करती है[३]।

इन्द्रियेम्यः परं मनो मनसः सत्त्वमुत्तमम्।
सत्त्वादथिमहानात्मा महतोऽव्यक्तमुत्तमम्।
अव्यक्तात्तु परः पुरुषो व्यापकोऽलिंग एव च।।
यं ज्ञात्वा मुच्यते जन्तुरमृतत्त्वं च गच्छति।
(२। ३। ७-८)

इन समस्त इन्द्रियों से युक्त आत्मा-जीवात्मा-को भोक्ता कहा गया है। सांख्य दर्शन में तो पुरुष के अस्तित्व हेतु दी गई युक्तियों में भोक्तृत्व को पुरुष का लक्षण भी माना गया है। इन शब्दों के प्रयोग से तथा उक्त वर्णन से इन उपनिषदों पर सांख्यदर्शन के प्रभाव का पता चलता है।

छान्दोग्योपनिषद् में सृष्टिरचना के संदर्भ में कहा गया है कि पहले सत् ही था। उसने ईक्षण किया-"मैं बहुत हो जाऊँ" उसने तेज का सृजन किया। इसी तरह तेज से अप् तथा अप् से अन्न के सृजन का वर्णन है। इस वर्णन से यह बात स्पष्ट हो जाती है कि सत् तेज या अप् नहीं हो गया वरन् सत् सृजन किया। अतः उसे ही उपादान मान लेने का कोई ठोस आधार नहीं है। वास्तव में सत् में अव्यक्त भाव से स्थित तेज अप् अन्न का सृजन किया - ऐसा भाव है। तेज अप् अन्न क्रमशः सांख्योक्त सत्त्व, रजस् व तमस् ही है। इस प्रसंग में बताया गया तेजस् अग्निरूप रक्त वर्ण का अंप् शुक्ल वर्ण का तथा अन्न कृष्ण वर्ण का है। प्रत्येक पदार्थ में ये तीनों ही सत्य हैं। शेष वाचारम्मणं विकार मात्र हैं। इन तीन का सृजन करके वह जीवात्मा से उसमें प्रविष्ट हुआ। प्रवेश से चेतन-अचेतन द्वैत की सांख्यसम्मत मान्यता की स्थापना ही होती है। आचार्य उदयवीर शास्त्री ने इस प्रसंग को "अनेन तथा अनुप्रवेश्य" शब्दों के आधार पर परमात्मा तथा जीवात्मा दो चेतन तत्वों का अर्थ ग्रहण किया।[४] इसी प्रसंग में जिस "त्रिवृत" की चर्चा की गई है वह त्रिगुण की परस्पर क्रिया के रूप में ही समझी जा सकती है। मैत्र्युपनिषद् में तो सांख्यतत्त्वों का उन्हीं शब्दों में उल्लेख है। पुरुषश्चेता प्रधानानान्तःस्थः स एव भोक्ता प्राकृतमन्नं भुङ्क्ता इति... प्राकृतमन्न त्रिगुणभेद परिणामात्मान्महदाद्यं विशेषान्तं लिंगम्, आदि उपनिषदों में

---

१. वही ४/१०
२. वही ४/६
३. कठोपनिषद् २/३/६,८
४. सां.सि. पृष्ठ ५०

सांख्य सिद्धान्तों का मिलना इस बात का सूचक है कि सांख्य पर उपनिषत् प्रभाव है और सांख्यशास्त्र का उपनिषदों पर प्रभाव है।

भागवत में सांख्यदर्शन

माता देतहूति की जिज्ञासा को शान्त करते हुए परमर्षि कपिल बताते हैं-[1]

अनादिरात्मा पुरुषो निर्गुणः प्रकृतेः परः।
प्रत्याग्धामास्वयंज्योतिर्विश्वं येन समन्वितम्।।
कार्यकारणकर्तृत्वे कारणं प्रकृतिं विदुः।
भोक्तृत्वे सुखदुःखानां पुरुषं प्रकृतेः परम्।
यत्तत्रिगुणमव्यक्तं नित्यं सदसदात्मकम्।
प्रधानं प्रकृतिं प्राहुरविशेषं विशेषवत्।
पञ्चभिः पञ्चभिर्ब्रह्म चतुर्भिदशभिस्तथा।।
एतच्चतुर्विंशतिकं गणंः प्राधानिकं विदुः।।
प्रकृतेगुर्णसाम्यस्य निर्विशेषस्य मानवि।
चेष्टा यतः स भगवान् काल इत्युपलक्षितः।।

इसके अनन्तर महदादि तत्त्वों की उत्पत्ति कही गई। सांख्यकारिकोक्त मत से भिन्न अहंकार से उत्पन्न होने वाले तत्त्वों का यहां उल्लेख है। यहां वैकारिक अहंकार से मन की उत्पत्ति कही गई है। कारिका में भी मन को सात्विक अहंकार से उत्पन्न माना गया है। फिर तैजस अहंकार से बुद्धितत्त्व की उत्पत्ति कही गई। इससे पूर्व परमात्मा की तेजोमयी माया से महत्तत्त्व की उत्पत्ति कही गई। ऐसा प्रतीत होता है कि भागवतकार महत् तथा बुद्धि को भिन्न मानते हैं, जबकि सांख्यशास्त्र में महत् और बुद्धि को पर्यायार्थक माना गया। तैजस अहंकार से इन्द्रियों की उत्पत्ति बताई गई है जबकि कारिकाकार ने मन सहित समस्त इन्द्रियों को सात्त्विक अहंकार से माना है। तामस अहंकार से तन्मात्रोत्पत्ति भागवत तथा सांख्यशास्त्रीय मत में समान है। भिन्नता यह है कि भागवत मे तामसाहंकार से शब्द तन्मात्र से आकाश तथा आकाश से श्रोत्रेन्द्रिय की उत्पत्ति कही गई। इसी तरह क्रमशः तन्मात्रोत्पत्ति को समझाया गया है।[2]

सांख्य दर्शन में पुरुष को अकर्ता, निर्गुण, अविकारी माना गया है। और तदनुरूप उसे प्रकृति के विकारों से निर्लिप्त माना गया है। तथापि अज्ञानतावश वह गुण कर्तृत्व को स्वयं के कर्तृत्व के रूप में देखने लगता है। और देह संसर्ग से किए हुए पुण्य पापादि कर्मों के दोष से विभिन्न योनियों में जन्म लेता हुआ संसार में रहता हैं यही बात श्रीमदभागवत में कही गई है।[3]

---

१. **श्रीमद्भागवत** तृतीय स्कन्ध २६वां अध्याय द्रष्टव्य
२. वही श्लोक ३२-४६
३. भागवत ३/२७/१,२)

प्रकृतिस्थोऽपि पुरुषो नाज्यते प्राकृतैर्गुणैः।
अविकारादकर्तृत्वान्निर्गुर्णत्वाज्जलार्कवत्।।
स एष यर्हि प्रकृतेर्गुणेष्वभिविषज्जते।
अहंक्रियाविमूढात्मा कर्ताऽस्मीत्यभिमन्यते।।

भागवत के एकादश स्कन्ध में प्राचीन सांख्य में तत्त्वों की अलग-अलग संख्या में गणना का सुन्दर समन्वय करते हुए यह बतलाया गया है कि मूलतः ये सभी भेद एक ही दर्शन के हैं। यह समन्वय उचित और सरल हो या न हो, इतना तो स्पष्ट है कि सांख्य के विभिन्न रूप प्रचलित हो चले थे और भागवतकार इन्हें विषमता न मानकर कपिल के दर्शन के ही रूप मानते थे।

अन्य पुराण :- भागवत पुराण विद्वानों के लिए ऐतिहासिक ग्रन्थ मात्र नहीं वरन् जनसामान्य श्रद्धालुओं में भी अत्यन्त ख्यातिलब्ध है। अतः उक्त ग्रन्थ का पृथक् उल्लेख किया गया। सृष्टि प्रलयादि विषयों पर सभी पुराणों में मतैक्य है। अतः यहां प्रमुखतः विष्णुपुराण के ही अंश, जिनसे सांख्य दर्शन का स्वरूप परिचय हो सके-प्रस्तुत किए जा रहे हैं-

तद्ब्रह्म परमं नित्यमजमक्षय्यमव्ययम्।
एकस्वरूपं तु सदा हेयाभावाच्च निर्मलम्।।
तदेव सर्वमेवैतद् व्यक्ताव्यक्तस्वरूपवत्।
तथा पुरुषरूपेण कालरूपेण च स्थितम्।। वि.पु.१/२/१३,१४

यह ब्रह्म नित्य अजन्मा अक्षय अव्यय एकरूप और निर्मल है। वही इन सब व्यक्त -अव्यक्त रूप (जगत्) से तथा पुरुष और काल रूप से स्थित है।

अव्यक्तं कारणं यत्तत्प्रधानमृषिसत्तमैः।
प्रोच्यते प्रकृतिः सूक्ष्मा नित्यं सदसदात्मकम्। (वि.पु.१/२/१६)[1]

प्रकृतिर्या मया ख्याता व्यक्ताव्यक्तस्वरूपिणी।
पुरुषश्चाप्युभावेतौ लीयेते परमात्मनि।।
परमात्मा च सर्वेषामाधारः परमेश्वरः।। (६/४/३६,४०)

व्यक्त जगत् का अव्यक्त कारण सदसदात्मक प्रकृति कही जाती है। प्रकृति और पुरुष दोनों ही (प्रलय काले) परमात्मा में लीन हो जाते हैं। प्रकृति का स्वरूप बताया गया है:-

सत्वं रजस्तमश्चेति गुणत्रयमुदाहतम्।
साम्यावस्थितिमेतेषामव्यक्तां प्रकृतिं विदुः।। (कूर्म/उत्तर खण्ड ६/२६)[2]

---

१. वायुपुराण १/४/२८ भी
२. ब्रह्मवैवर्तपुराण २/१/१६ भी

प्रधानपुरुषौ चापि प्रविश्यात्मेच्छया हरिः।
क्षोभयामास सम्प्राप्ते सर्गकाले व्ययाव्ययौ।।२६।।

यथा सन्निधिमात्रेण गन्धः क्षोभाय जायते।
मनसो नोपकर्तृत्वात्तथाऽसौ परमेश्वरः।।३०।।

प्रधानतत्त्वमुद्भूतं महान्तं तत्समावृणोत्।
सात्त्विको राजसश्चैव तामसश्च त्रिधा महान्।।३४।।

वैकारिकस्तैजसश्च भूतादिश्चैव तामसः।।३५।।
त्रिविधोऽयमहंकारो महत्तत्त्वादजायत।।३६।।

तन्मात्राण्यविशेषाणि अविशेषास्ततो हि ते।४५।
न शान्ता नापि घोरास्ते न मूढाश्चाविशेषिणः।

भूततन्मात्रसर्गोऽयमंहकारात्तु तामसात्।।४६।।
तैजसानीन्द्रियाण्याहुर्देवा वैकारिका दश।

एकादशं मनश्चात्र देवा वैकारिकाः स्मृताः।।४६
पुरुषाधिष्ठितत्वाच्च प्रधानानुग्रहेण च।

महदाद्या विशेषान्ता स्यण्डमुत्पादयन्ति ते।।५४।।

तस्मिन्नण्डेऽभवद्विप्र सदेवासुरमानुषः।।५८।।

वि.पु.प्रथम अंश द्वितीय अध्याय

आध्यात्मिकादि मैत्रेय ज्ञात्वा तापत्रयं बुधः।
उत्पन्नज्ञानवैराग्यः प्राप्नोत्यात्यन्तिकं लयम्।।

वही षष्ठ अंश पञ्चम अध्याय। श्लोक.१

परमात्मा प्रधान या प्रकृति और पुरुष में प्रवेश करके उन्हें प्रेरित करता है। तब सर्गक्रिया आरंभ होती है। यद्यपि मूलतः प्रकृति, पुरुष, काल, विष्णु के ही अन्य रूप हैं, तथापि सर्ग-चर्चा में प्रेरिता तथा प्रधान पुरुष को भिन्न किन्तु अपृथक् ही ग्रहण किया जाता है। तन्मात्र अविशेष हैं जिनकी उत्पत्ति तामस अहंकार से होती है। सुख-दुःख मोहात्मक अनुभूति तन्मात्रों की नहीं होती। ये जब विशेष इन्द्रिय द्वारा ग्राह्य होते हैं। आशय यह है कि ये अविशेष विशेष के बिना नहीं जाने जाते है। राजस अहंकार से पञ्चकर्मेन्द्रियाँ तथा पञ्चज्ञानेन्द्रियाँ उत्पन्न होती हैं तथा वैकारिक अथवा सात्त्विक अहंकार से मन की उत्पत्ति का समर्थन विज्ञानभिक्षु भी करते है। तथापि कारिकामत में सात्त्विक अहंकार से एकादशेन्द्रिय की उत्पत्ति मानी गई है।

चरकसंहिता में सांख्यदर्शन

अतिप्राचीन काल में ही सांख्यदर्शन का व्यापक प्रचार-प्रसार होने से ज्ञान के सभी पक्षों से संबंधित शास्त्रों में सांख्योक्त तत्त्वों की स्वीकृति तथा प्रकृति-पुरुष संबंधी मतों का उल्लेख है। चरकसंहिता में शारीरस्थानम् में पुरुष के संबंध में अनेक प्रश्न उठाकर उनका उत्तर दिया गया है। जिसमें सांख्यदर्शन का ही पूर्ण प्रभाव परिलक्षित होता है। शारीरस्थानम् के प्रथम अध्याय में प्रश्न किया गया-[1]

कतिथा पुरुषो धीमन्! धातुभेदेन भिद्यते।
पुरुषः कारणं कस्मात्, प्रभवः पुरुषस्य कः।।

किमज्ञो ज्ञः स नित्यः किमनित्यो निदर्शितः।
प्रकृतिः का विकाराः के, किं लिंगं पुरुषस्य य।।

इनके अतिरिक्त पुरुष की स्वतंत्रता, व्यापकता, निष्क्रियता, कतृर्त्व, साक्षित्व आदि पर प्रश्न उठाए गए। उनका उत्तर इस प्रकार दिया गया-[2]

खादयश्चेतना षष्ठा धातवः पुरुषः स्मृतः।
चेतनाधातुरप्येकः स्मृतः पुरुषसंज्ञकः।।
पुनश्च धातुभेदेन चतुर्विंशतिकः स्मृतः।
मनोदशेन्द्रियाण्यर्थाः प्रकृतिश्चाष्टधातुकी।।

यहां पुरुष के तीन भेद बताए गए हैं- षड्धातुज, चेतना धातुज तथा चतुर्विंशतितत्त्वात्मक। षड्धातुज पुरुष वास्तव में चेतनायुक्त पञ्चतत्त्वात्मक है। पांच महाभूत रूपी पुरि में रहने वाला आत्मतत्त्व, चेतना चिकित्सकीय दृष्टि से प्रयोत्य है। दूसरा पुरुष एक धातु अर्थात् चेतन तत्त्व मात्र है। तीसरा पुरुष चौबीस तत्त्वयुक्त है। चौबीस तत्त्वयुक्त इस पुरुष को ही 'राशिपुरुष' भी कहा गया है। इस राशिपुरुष में कर्म, कर्मफल, ज्ञान सुख-दुःख, जन्म-मरण आदि धटित होते हैं।[3] इन तत्त्वों के संयुक्त न रहने पर अर्थात् मात्र चेतन तत्व की अवस्था में तो सुख-दुःखादि भोग ही नहीं होते[4] और नही चेतन तत्त्व का अनुमान ही संभव हैं। इस प्रकार से कथित पुरुष के मुख्य रूप से दो ही भेद माने जा सकते हैं। षड्धातुज का तो चतुर्विंशतिक में या राशिपुरुय रूप में अन्तर्भाव हो जाता है। एक धातु रूप चेतन तत्त्व दूसरा पुरुष है इन दोनों की उत्पत्ति के प्रश्न का उत्तर देते हुए कहा गया-

---

१. **चरकसंहिता**, शारीरस्थानम् १/३,४
२. वही १६,१७
३. वही ३७,३८
४. वही, क्रियोपभोगे भूतानां नित्यं पूरुषसंज्ञकः

प्रभवो न ह्यनादित्वाद्विद्यते परमात्मनः।
पुरुषो राशिसंज्ञस्तु मोहेच्छाद्वेषकर्मजः।। शारीस्थानम १/५३
अनादिःपुरुषो नित्यो विपरीतस्तु हेतुजः
सदकारणवन्नित्यं दृष्टं हेतुजमन्यथा।। १/५९
अव्यषक्तमात्मा क्षेत्रज्ञः शाश्वतो विभुश्व्ययः।
तस्माद्यदन्यत्तद्व्यक्तं वक्ष्यते चापरं द्वयम्।।६१

अनादिपुरुष (परमात्मा) तथा राशिपुरुष का यह वैधर्म्य विचारणीय है। ईश्वरकृष्ण की कारिका में पुरुष को व्यक्त के समान तथा विपरीत भी कहा गया है। व्यक्त को हेतुमत् आदि कहकर तदनुरूप पुरुष है तद्विपरीत भी पुरुष है। न तो कारिका में और न ही शारीरस्थानम् के उपर्युक्त वर्णन में इन्हें एक ही पुरुष के लक्षण मानने का आग्रह संकेत है।

बुद्धचरितम् में सांख्य दर्शन- प्रसिद्ध बौद्ध आचार्य अश्वघोष की काव्य रचना 'बुद्धचरितम्' में भी सांख्य दर्शन आचार्य अराड के दर्शन के रूप में मिलता है। अश्वघोष का जीवनकाल ईसा की प्रथम शताब्दि में माना जाता है। बुद्धचरितम् में सांख्य शब्द से किसी दर्शन का उल्लेख न होने पर अराड दर्शन के सांख्य दर्शन कहने में कोई असंगति नहीं है। बुद्धचरितम् के अनुसार अराड कपिल की दर्शन-परम्परा के आचार्य थे। अराड जिस सिद्धान्त को प्रस्तुत करते हैं उसे प्रतिबुद्ध कपिल का कहते हैं। "सशिष्यः कपिलश्चेह प्रतिबुद्ध इति स्मृतः" (द्वादशः सर्गः) अपने दर्शन के प्रवक्ता के रूप में वे जैगीषव्य जनक वृद्ध पाराशर के प्रति भी सम्मान व्यक्त करते हैं इसके अतिरिक्त अराड दर्शन में प्रस्तुत व प्रयुक्त पदावली भी महाभारत में प्रस्तुत सांख्य का ही स्मरण कराती है। बुद्धचरितम् में सांख्य दर्शन को इस प्रकार प्रस्तुत किया गया है-

श्रूयतामयमस्माकम् सिद्धान्तः श्रृण्वतां वरः।
यथा भवति संसारो यथा चैव निवर्तते।।
प्रकृतिश्च विकारश्च जन्म मृत्युर्जरैव च।
तत्वावसत्वमित्युक्तं स्थिरं सत्वं परे हि तत्।।
तत्र तु प्रकृतिर्नाम विद्धि प्रकृतिकोविद।
पञ्चभूतान्यहंकारं बुद्धिमव्यक्तमेव च।।
अस्य क्षेत्रस्य विज्ञानात् इति संज्ञि च।
क्षेत्रज्ञ इति चात्मानं कथयन्त्यात्मचिंतकाः।।
अज्ञान कनंर्म तृषणा च ज्ञेयाः संसारहेतवः।
स्थितोऽस्मिन्स्त्रये जन्तुस्तत् सत्त्वं नाभिवर्तते।।
इत्यविद्या हि विद्वान् स पञ्चपर्वा समीहते।

तमो मोह महामोह तामिस्त्रद्वयमेव च।।
द्रष्टा श्रोता च मन्ता च कार्यकारणमेव च ।
अहमित्येवमागम्य संसारे परिवर्तते।।
(द्वादश सर्ग से संकलित)

व्यक्त, अव्यक्त और ज्ञ के भेदज्ञान से अपवर्ग प्राप्ति सांख्य का मान्य सिद्धान्त है। बुद्धचरितम् के अनुसार प्रतिबुद्धि, अबुद्ध, व्यक्त तथा अव्यक्त के सम्यक् ज्ञान से पुरुष को संसारचक्र से मुक्ति मिलती है मोक्षावस्था शाश्वत और अपरिवर्तनशील है। इस अवस्था में वह दुख और अज्ञान से मुक्त होता है। (परमात्मा) को नित्य तथा व्यक्त पुरुष को अनित्य कहा गया है। अठारहवीं कारिका में पुरुषबहुत्व के लिए दिए गए हेतु जीवात्मा के लिए ही है। जिस के विपर्यास से साक्षी अर्कता आदि लक्षण वाला पुरुष सिद्ध होता है। चरकसंहिता के उपर्युक्त उल्लेख तथा कारिका के दर्शन के उक्त स्थलों पर अभी पर्याप्त सूक्ष्म स्पष्टीकरण अपेक्षित है। शारीरस्थानम् में कितने पुरुष है ? प्रश्न के उत्तर में पुरुष के भेद बताये गये हैं। इस प्रसंग में ये एक ही पुरुषतत्त्व या चेतनतत्त्व के भिन्न-भिन्न रूप हैं-ऐसा संकेत न होने से अनादि पुरुष जो कि नित्य अकारण (अहेतुक) है तथा आदि पुरुष (राशिपुरुष) जो अनित्य है ऐसे दो भेद तो ग्रहण किए जा सकते हैं। इस प्रसंग में जो पुरुषसंबंधी बातें कही गई हैं। उन्हें राशिपुरुषसंबंधी ही समझना चाहिए क्योंकि चिकित्सकीय शास्त्र का संबंध उस पुरुष से ही है।

प्रकृति और विकारों के संबंध में पूछे गए प्रश्नों के उत्तर में कहा है -

खादीनि बुद्धिरव्यक्तमहंकारस्तथाऽष्टमः।
भूतप्रकृतिरुद्दिष्टा विकाराश्चैव षोडश।।
बुद्धीन्द्रियाणि पञ्चार्था विकारा इति संज्ञिताः।।
शा.स्था. १/६३,६४
जायते बुद्धिरव्यक्तताद् बुद्धयाहमिति मन्यते।
परम् खादीन्यहंकारादुत्पद्यन्ते यथाक्रमम्।। ६६।।

यहां यह बात ध्यान में रखना होगा 'उद्दिष्टा', 'संज्ञिता', 'मन्यते', आदि पद यह सूचित करते हैं कि अत्रोक्त मत पूर्व में ही स्थापित और प्रचलित थे। 'यथाक्रम' भी सूचित करता है कि इससे पूर्व में ही एक क्रम तत्त्वोत्पत्ति का स्थापित हो चुका था और यहां उसका अनुकरण ही किया गया है। स्पष्ट है पूर्व में ही स्थापित यह मत सांख्य दर्शन का है।

चरकसंहिता के शारीरस्थानम् के पांचवे अध्याय में मोक्ष संबंधी विचार इस प्रकार प्रस्तुत किया गया है-

मोहेच्छाद्वेषकर्ममूला प्रवृत्तिः ..... एवमहंकारादिभिदोर्षैः
भ्राम्यमाणो नातिवर्तते प्रवृत्तिः सा च मूलमघस्य।। १०

निवृत्तिरपवर्गः तत्परं प्रशान्तं तदक्षरं तद्ब्रह्म स मोक्षः।।११।।
सर्वभाव स्वभावज्ञो यथा भवति निस्पृहः
योगं यथा साधयते सांख्यं संपद्यते यथा।।१६।।

पश्यतः सर्वभावान् हि सर्वावस्थासु सर्वदा।
ब्रह्मभूतस्य संयोगो न शुद्धस्योपपद्यते।।२१।

नात्मनः करणाभावाल्लिंगमप्युपलभ्यते।
स सर्वकारणत्यागान्मुक्त इत्यभिधीयते।।२२।।

चतुर्थ परिच्छेद

सांख्य दर्शन-२

पिछले परिच्छेद में उन ग्रन्थों में जिन्हें सांख्यशास्त्रीय ग्रन्थ तो नहीं माना जाता लेकिन जिनमें सांख्यदर्शन स्पष्ट परिलक्षित होता है- उपलब्ध सांख्यदर्शन को प्रस्तुत किया गया। इस परिच्छेद में सांख्यसूत्र तथा सांख्यकारिका और उन पर उपलब्ध भाष्यों, व्याख्यानों के आधार पर प्रचलित मान्यतानुसार सांख्यदर्शन को प्रस्तुत किया जाएगा।

भारतीय दर्शन की एक सामान्य विशेषता है उसका मानव केन्द्रित होना। सांख्यदर्शन भी मानव केन्द्रित है। तत्त्वगणना या विवेचना साध्य नहीं है। यह साधन है मानव के अन्तर्निहित और स्पष्ट उद्देश्य की प्राप्ति का। उद्देश्य के स्वरूप तथा साधनभेद से दर्शन सम्प्रदायों का उदय हुआ तथापि सबमें मूल उद्देश्य संसार के दुःखों से स्वयं को मुक्त करने की मानवी प्रवृत्ति ही रही है। अतः तदनुरूप ही सांख्याचार्यों ने उन विषयों की विवेचना को अधिक महत्व दिया, जिनसे उनके अनुसार उद्देश्य की प्राप्ति हो सके। मानवमात्र दुःख से निवृत्ति चाहता है। संसार में दुःख है-इस ज्ञान के लिए किसी प्रमाण की आवश्यकता नही है, दुख से मुक्ति हेतु प्रवृत्ति भी प्रमाणापेक्षी नहीं है। दुःखनिवृत्ति के मानवकृत सामान्य प्रयासों से तात्कालिक निवृत्ति तो होती है लेकिन ऐकान्तिक और आत्यन्तिक निवृत्ति नहीं होती। दुःख क्यों होता है, कैसे उत्पन्न होता है, मानव दुःख से क्यों मुक्त होना चाहता है- आदि प्रश्न गंभीर चिन्तनापेक्षी और उत्तरापेक्षी है। यह चिन्तन और तदनुसार उत्तर ही दुःख निवृत्ति में साधक हो सकते हैं। यह क्षेत्र ही 'ज्ञान' का है। अतः सांख्याचार्य अपनी दार्शनिक विवेचना का आरंभ ही दुःख-विवेचना से करते हैं।

अथ त्रिविधदुःखात्यन्तिकनिवृत्तिरत्यन्तपुरुषार्थः (सां. सू.-१/६)
दुःखत्रयाभिघाताज्जिज्ञासा तदभिघातके हेतौ।। (कारिका १)

दुःखनिवृत्ति की जिज्ञासा ज्ञाता-जिज्ञासु-की अभीप्सा है कुछ जानने की। लेकिन कुछ जाना जा सकता है, जाना गया कुछ सत्य है, प्रामाणिक है- ऐसा मानने के लिए ज्ञान की सीमा और ज्ञान की साधनभूत कसौटियों का निर्धारण आवश्यक है। यही प्रमाणमीमांसा का क्षेत्र है।

सांख्य दर्शन की प्रमाण-मीमांसा

द्वयोरेकतरस्य वाप्यसन्निकृष्टार्थपरिच्छित्तिः प्रमा
तत्साधकतमं यत्तत् त्रिविधं प्रमाणम्।। सां.सू. १।८७

बुद्धि और पुरुष दोनों में से एक का पूर्व से अनधिगत अर्थ का अवधारण प्रमा है और उस प्रमा (यथार्थ ज्ञान) का जो अतिशय साधक (करण) है; उसे प्रमाण कहते हैं। प्रमा अर्थात् ज्ञान की परिभाषा में अनधिगत और अवधारण दो महत्त्वपूर्ण शर्तें हैं यथार्थ ज्ञान या प्रमा होने में। अनधिगत या जो पहले से ज्ञात नहीं है — उसे ही जाना जाता है। यदि पहले से ही ज्ञात हो तो उसकी स्मृति होगी यथार्थ ज्ञान नहीं। फिर अवधारणा अर्थात् भलीभांति या निश्चयात्मक रूप से धारण करना भी एक शर्त है। अनिश्चित ज्ञान संशयरूप होगा। अतः परिच्छित्ति या अवधारण प्रमा से संशय को पृथक् करता है। यथार्थ ज्ञान की परिभाषा में इसे बुद्धि और पुरुष दोनों में से 'एक' का भी कहा है। इसका आशय यह है कि ज्ञान बुद्धि को भी होता है पुरुष को भी। दोनों ही दशाओं में बुद्धि पुरुष संयोग अनिवार्य है। पुरुष शुद्ध चैतन्य है, असंग है। अतः विषय अवधारण तो बुद्धि में ही होता है। लेकिन पुरुष में उपचरित होता है। विचारणीय यह है कि बुद्धि तो अचेतन या जड़ है, उसे ज्ञान होता है, कहना भी संगत नहीं होगा। अतः ज्ञान तो पुरुष को ही होता है-ऐसा मानना होगा। फिर, समस्त विकार पुरुषार्थ हेतुक हैं। अतः बुद्धिवृत्ति भी साधन ही कही जाएगी पुरुषार्थ के लिए। सूत्रकार बुद्धि और पुरुष दोनों के 'ज्ञान' की संभावना को स्वीकार करते हैं। विज्ञानभिक्षु इस स्थिति को प्रमाता-साक्षी-भेद करके स्पष्ट करते हैं। उनके अनुसार पुरुष प्रमाता नहीं बल्कि प्रमा का साक्षी है। प्रमा चाहे बुद्धिनिष्ठ (बुद्धिवृत्ति) हो चाहे पुरुषनिष्ठ या पौरुषेयबोध या दोनों का हो, प्रमा का जो साधकतम करण होगा, उसे ही प्रमाण कहा जाएगा और यदि बुद्धिवृत्ति को प्रमा कहें तब इन्द्रिय सन्निकर्ष को प्रमाण कहा जाएगा। तीन प्रकार के प्रमाण सांख्य को अभीष्ट है- प्रत्यक्ष, अनुमान तथा शब्द।

प्रत्यक्ष-यत् सम्बद्धं सत् तदाकारोल्लेखि विज्ञानं तत् प्रत्यक्षं (१/८९) - जिसके साथ सम्बद्ध होता हुआ उसी के आकार को निर्देशित करने वाला जो विज्ञान (बुद्धिवृत्ति) है वह प्रत्यक्ष है। प्रत्यक्ष की इस परिभाषा से सूत्रकार बुद्धिवृत्ति को प्रमाण रूप में स्वीकार करते प्रतीत होते हैं। अर्थात् वे प्रमा पौरुषेय बोध को मानते प्रतीत होते हैं। क्योंकि इन्द्रिय का विषय से सन्निकर्ष होने पर इन्द्रिय विषयाकार नहीं होती वरन् बुद्धि विषयाकार होती है। बुद्धि का विषयाकार होना ही बुद्धिवृत्ति है। ईश्वरकृष्ण ने सांख्यकारिका में भी इसी तरह प्रत्यक्ष निरूपण किया है। कारिका में कहा गया है ''प्रतिविषयाध्यवसायो दृष्टं'' (कारिका५) अध्यवसाय बुद्धि का व्यापार है। विषय सन्निकर्ष इन्द्रियों का होता है। मात्र इन्द्रिय-विषय-सन्निकर्ष प्रत्यक्ष नहीं कहलाएगा। यह केवल 'संवेदना' की स्थिति है। जब इस सन्निकर्ष में बुद्धिवृत्ति इन्द्रिय माध्यम से विषयाकार हो और निश्चयात्मक अवधारण (अध्यवसाय) हो, तभी वह प्रत्यक्ष कहा जाएगा। इस तरह संशय या भ्रमरूप या सदोष सन्निकर्ष प्रत्यक्ष की कोटि में नहीं रखा जा सकेगा। भ्रम आदि को भी प्रत्यक्ष के रूप मानने पर प्रत्यक्ष को प्रमाण यथार्थ ज्ञान कराने वाला करण नहीं का जा सकेगा। प्रत्यक्ष की यह प्रक्रिया बाह्यान्तःकरण की युगपत् प्रक्रिया कही गई है। ईश्वरकृष्ण ३०वीं कारिका में कहते हैं -''युगपच्चतुष्टयस्य तु वृत्तिः क्रमशश्च तस्य निर्दिष्टा''। चतुष्टयस्य में त्रिविध अन्तःकरण

तथा कोई एक ज्ञानेन्द्रिय निहित है। 'चतुष्टयस्य' कहने में एक अन्य भाव निहित प्रतीत होता है जिसका स्पष्टीकरण युगपत् शब्द द्वारा दिया गया। इस कारिकांश का अर्थ है कि प्रत्यक्ष में विषय की ओर व्यापार कभी चारों (बुद्धि, अहंकार, मन तथा एक ज्ञानेन्द्रिय) का एक साथ होता है तो कभी क्रमशः। चक्षु जब किसी विषय को ग्रहण करती है तब मन का संकल्पविकल्पात्मक व्यापार, अहंकार का अभिमान तथा बुद्धि का अध्यवसाय व्यापार घटित होता है। तब यह रजत है ऐसा ज्ञान होता है। यहां यह ध्यान रखना होगा कि इस पूरी प्रक्रिया में अहंकार का अभिमान व्यापार भी निहित है। अतः 'यह रजत' में 'अहं जानामि' का भाव भी निहित रहता है। तथापि नैसर्गिक, स्पष्ट और लोक प्रसिद्ध होने से अभिव्यक्ति में 'अहं जानामि' का लोप हो जाता है। यह भी ध्यान में रखना होगा कि कार्यकारण संबंध होने से बुद्धि, अहंकार और मन सर्वथा पृथक् कभी नहीं रहते हैं लेकिन इनका व्यापार 'स्थूल से सूक्ष्म' के क्रम से ही होता है। इसलिए इनके व्यापार को युगपत् के साथ-साथ क्रमशः भी कहा गया है।

प्रत्यक्ष प्रमाण समस्त प्रमाण-प्रक्रिया में प्राथमिक तथा महत्त्वपूर्ण है। लेकिन बाह्य विषयों या प्रमेयों के ज्ञान में प्रत्यक्ष की अपर्याप्तता कई कारणों से सिद्ध होती है। विषयोऽविषयोऽप्यतिदूरादेर्हानोपादानाभ्यामिन्द्रियस्य। (सां.सू. १/१०८) अत्यन्त दूर आदि के कारण तथा इन्द्रिय की हानि तथा व्यवधान आदि कारणों से विषय अविषय प्रतीत होते हैं। 'अतिदूरादेः के आदेः' का विस्तार ईश्वरकृष्णकृत कारिका-में किया गया है।

अतिदूरात् सामीप्यादिन्द्रियघातान्मनोऽनवस्थानात्।
सौक्ष्म्याद्व्यवधानादभिभवात् समानाभिहाराच्च।। सां.का. ६

वस्तु के अत्यन्त दूर, अत्यन्त समीप होने से, इन्द्रिय शक्ति की हानि, मन के विचलित होने पर, वस्तु के अत्यन्त सूक्ष्म होने, इन्द्रिय और विषय के बीच व्यवधान होने से, एक वस्तु के अभिभूत होने से, तथा किसी वस्तु के सजातीय सम्मिश्रण के कारण प्रत्यक्ष नहीं हो पाता है। अथवा अशुद्ध प्रमाण प्रस्तुत होता है। प्रकृति आदि प्रमेय अत्यन्त सूक्ष्म और समीप होने से ही उपलब्ध प्रतीत नहीं होते। यद्यपि कार्य के आधार पर उनकी उपलब्धि अनुमेय है।

जयमंगलाकार ने कारिकाभाष्य में प्रत्यक्ष के दो भेद स्वीकार किया है-शुद्ध और अशुद्ध प्रत्यक्ष। अनिरुद्ध तथा विज्ञानभिक्षु ने सविकल्प तथा निर्विकल्प भेद प्रत्यक्ष को स्वीकार किए हैं।

सांख्यशास्त्रीय साहित्य में प्रत्यक्ष प्रमाण पर विस्तृत एवं पूर्ण चर्चा उपलब्ध नहीं है। इसका कारण सांख्यदर्शन का प्रमुख लक्ष्य आत्मसाक्षात्कार और प्रकृति-पुरुष-विवेक है। दूसरी ओर सर्वसाधारण से लेकर दार्शनिकों तक यह मूलप्रमाण है। शेष प्रमाणों का किसी न किसी रूप में यह आधार है, जबकि प्रत्यक्ष अन्य किसी प्रमाण पर आश्रित नहीं है।

अनुमान प्रमाण— प्रतिबन्धदृशः प्रतिबद्धज्ञानमनुमानम् (सां.सू. १/१००)

इसकी व्याख्या में विज्ञानभिक्षु लिखते हैं -"व्याप्तिदर्शनाद् व्यापकज्ञानं वृत्तिरूपमनुमानम्"। प्रतिबन्ध दो पदार्थों के बीच नियम सम्बन्ध या व्याप्ति के आधार पर व्यापक का ज्ञान होता है उसे अनुमान प्रमाण कहते हैं। केवल प्रतिबन्ध या लिंग-लिंगी सम्बन्ध पूर्वक ज्ञान-अनुमान है। अनुमान में प्रत्यक्ष तो सदा निहित आधार होता है। अनुमान काल में तो प्रत्यक्ष आधार बनता ही है। साथ ही पूर्व में प्रत्यक्षीकृत ज्ञान की स्मृति भी अनुमान में होती है। अतः अनुमान को व्याप्तिज्ञानस्मरणपूर्वक व्याप्य से व्यापक का ज्ञान[1] कहा जा सकता है। वाचस्पति मिश्र अनुमान का सामान्य लक्षण बताते हैं-व्याप्य (लिंग) और व्यापक (लिंगी) के व्याप्तिज्ञान तथा लिंग के पक्षधर्मताज्ञान से उत्पन्न ज्ञान अनुमान प्रमाण है। लिंग-लिंगी या व्याप्य-व्यापक सम्बन्ध दो प्रकार का होता है- समव्याप्ति तथा विषमव्याप्ति। जहां हेतु और साध्य में नियम साहचर्य रूप स्वाभाविक सम्बन्ध हो, जिसे अन्वय और व्यतिरेक के द्वारा समान रूप से बताया जा सके, वहां उस व्याप्ति को समव्याप्ति कहा जाएगा। जैसे वृक्ष के पत्तों को हिलते देखकर वायु के प्रवाहित होने का अनुमान किया जा सकता है और पत्तों के न हिलने से वायु का प्रवाह न होने का अनुमान भी किया जा सकता है। लेकिन ऐसे भी उदाहरण बताये जा सकते हैं जहां ऐसा नहीं होता। धूम को देखकर अग्नि के होने का तो अनुमान किया जा सकता है तथापि अग्नि को देखकर धूम के होने का अनुमान नहीं किया जा सकता। गीली लकड़ी में आग लगने पर धुआं दिखाई देगा अन्यथा नहीं। इस प्रकार की व्याप्तिविषम व्याप्ति कही जाएगी।

अनुमान के भेदों का उल्लेख सांख्यसूत्र में नहीं है। तथापि कारिका में 'त्रिविधमनुमानम्' कहकर अनुमान के तीन भेदों को स्वीकार किया है। सभी भाष्यकारों ने शेषवत्, पूर्ववत् तथा सामान्यतोदृष्ट भेदों की चर्चा की है।

विज्ञानभिक्षु ने "प्रत्यक्षीकृतजातीयविषयं पूर्ववत्" कहकर पूर्ववत् अनुमान को स्पष्ट किया है। अर्थात् प्रत्यक्षीकृत विषय के सजातीय या उससे उत्पन्न विषय का अनुमान पूर्ववत् कहा जाता है। अग्नि से धूम की उत्पत्ति का प्रत्यक्ष रसोई आदि में किया जा चुका है और अब धूम को देखकर अग्नि का अनुमान करना पूर्ववत् अनुमान है। वाचस्पति मिश्र के अनुसार "दृष्टस्वलक्षण-सामान्य विषयं यत् तत्पूर्ववत्[2]" अर्थात् ऐसी किसी वस्तु का सामान्य रूप विषय जिसका प्रत्यक्ष पूर्व में ही हो चुका हो-पूर्ववत् कहलाता है।

शेषवत् अनुमान में किसी समूह या विस्तृत विषय के अंश के प्रत्यक्ष के आधार पर शेष का अनुमान किया जाता है। समुद्र के एक बूंद जल को चखकर सारे समुद्र के जल के खारेपन का अनुमान शेषवत् अनुमान का रूप है। वाचस्पति मिश्र व्यतिरेकी अनुमान

---

१. सां.प्र.भा. १/१०० पर गजानन शास्त्री मुसलगांवकरकृत व्याख्या

२. ५वीं कारिका पर तत्त्वकौमुदी

को शेषवत् मानते हैं। "व्यतिरेकमुखेन प्रवर्तमानं निषेधकम्.. शेषवत्" व्यापक के निषेध द्वारा व्याप्य का पक्ष में निषेधज्ञान शेषवत् अनुमान है।

'सामान्यतोदृष्ट' अनुमान का तीसरा प्रकार है। सां.सूत्र के अनुसार सामान्यतोदृष्टादुभयसिद्धिः (१/१०३) सामान्यतोदृष्ट अनुमान से दोनों (प्रकृति और पुरुष या अचेतन और चेतन) की सिद्धि हो जाती है। वाचस्पति मिश्र के अनुसार सामान्यतोदृष्ट अनुमान का विषय ऐसी सामान्य वस्तु होती है जिसका विशिष्ट या साधारण रूप पूर्वदृष्ट न हो[1]। क्रिया होने से इनका कारण भी होगा-इस प्रकार इन्द्रियों का ज्ञान होना सामान्यतोदृष्ट अनुमान है[2]। विज्ञानभिक्षु के अनुसार "अप्रत्यक्षजातीय पदार्थ का अनुमान सामान्यतोदृष्ट अनुमान है। प्रत्येक कार्य स्वसजातीयकारण से उत्पन्न होता है। 'शक्तस्य शक्यकारणात् (कारिका-६) में यही भाव है। यह सत्कार्यवादी मान्यता है जिसके अनुसार कार्य-कारण गुणात्मक होता है। अतः कार्य को देखकर कारण त्रिगुणात्मक (सुख-दुःख-मोहात्मक) होता है। अतः इनका कारणरूप अव्यक्त भी ऐसा ही होगा। इस तरह प्रकृति की त्रिगुणात्मकता का अनुमान होता है। इसी तरह संघात की परार्थता (चेतनार्थता) देखकर चेतन का भी अनुमान होता है।

शब्द प्रमाण- आप्तोपदेशः शब्दः। सां. सू. १/१०२

आप्त व्यक्ति के उपदेश वचन को शब्द प्रमाण कहा जाता है। विज्ञान भिक्षु 'आप्ति' को योग्यता के अर्थ में स्वीकार करते हैं। विज्ञानभिक्षु के शिष्य भावागणेश "स्वकर्मण्यभियुक्तो रागद्वेषरहितो ज्ञानवान् शीलसम्पन्नः"[3] को आप्त कहते हैं। उन आप्तों के वचनों को शब्द कहा जाता है। विज्ञानभिक्षु योग्य शब्द से उत्पन्न ज्ञान को शब्द प्रमा और कारणभूत शब्द को प्रमाण कहते हैं। ईश्वरकृष्ण "आप्तश्रुतिराप्तवचनं" के रूप में शब्द प्रमाण को स्पष्ट करते हैं। यहां श्रुति को वाचस्पति मिश्र 'वाक्यजनितं वाक्यार्थज्ञानम्' कहते हैं और इसे (श्रुति प्रमाण को) स्वतः प्रमाण कहते हैं। यह स्वतः या स्वतंत्र प्रमाण "अपौरुषेयवेद वाक्यजनितत्वेन सकलदोषाशंका विनिर्मुक्तेत्युक्तं"[4] होता है। न केवल सकलदोषाशंकारहित होने से अपौरुषेय वेदवाक्यजनित ज्ञान स्वतः प्रमाण होता है अपितु वेदमूलक स्मृति, इतिहास पुराणादि के वाक्य भी शब्द प्रमाण होते हैं। शब्द प्रमाण की यह स्वतः प्रमाणता शब्द की अपना ज्ञान कराने की शक्ति के कारण हैं।

सांख्य दर्शन में तीन ही प्रमाण माने गए हैं, क्योंकि सांख्यों के अनुसार समस्त प्रमेयों का ज्ञान इन तीन प्रमाणों से हो जाता है। अन्य कथित प्रमाणों का भी विलय इन्हीं के

---

१. वही. अदृष्टस्वलक्षणसामान्यविषयम्।
२. रूपादिज्ञाने क्रियात्वेन करणत्वानुमानम् **सां.प्र.भा. १/१०३**
३. **तत्त्वयाथार्थ्यदीपन** सं.रा.शं. भट्टाचार्य, भारतीय विद्या प्रकाशन, वाराणसी २३
४. कारिका ५ पर **कौमुदी**

अन्तर्गत हो जाता है। अब एक प्रश्न यह उठता है कि व्यक्ताव्यक्तज्ञ अर्थात् व्यक्त जगत् के पदार्थों का स्थूल से सूक्ष्म की ओर क्रम से प्रत्यक्ष और अनुमान से ज्ञान होता है, प्रकृतिपुरुषविवेक भी सामान्यतोदृष्ट अनुमान प्रमाणगम्य माना गया है। तब शब्द, आप्तोपदेश या वेद या श्रुति प्रमाण के लिए प्रमेय ही क्या शेष रहा? डॉ. रामशंकर भट्टाचार्य ने संभवत इसीलिए कहा है कि "अनापेक्षिक दृष्टि से ऐसा कोई भी सत् पदार्थ नहीं है जो आप्तवचनमात्र गम्य हो। यही कारण है कि हम समझते हैं कि आपेक्षिक दृष्टि से ही "तस्मादपि चासिद्धम्" का तात्पर्य लेना चाहिए, जो किसी पदार्थ को न दृष्टि से न अनुमान से जान सकता है वह उसे उपदेश के माध्यम से जान सकता हैं[1]। दूसरी ओर डॉ. शिवकुमार का मत है कि वेदों के ज्ञानपक्ष की अस्वीकृति का सांख्य पर आरोपण न हो सके, इसलिए तथा सांख्याचार्यों के वचनों की आप्तता के लिए या स्वर्गादि जैसे विषयों के ज्ञान कराने के लिए, ताकि उनकी वास्तविक स्थिति जानकर, लोग सांख्यमार्ग का अवलम्बन कर सके, साथ ही सृष्टि-प्रक्रिया में तत्त्वोत्पत्तिक्रम तथा पुरुष के मुक्तावस्था के स्वरूप ज्ञान के लिए आप्तप्रमाण को स्वीकार किया गया[2]। डॉ. भट्टाचार्य के मत के विषय में इतना ही वक्तव्य है कि सूत्र और कारिका में त्रिविध प्रमाणों का उल्लेख किया है और माना है समस्त प्रमेयों की सिद्धि इनसे हो जाती है। प्रमाणों का यह उल्लेख प्रमेयों के संदर्भ में है न कि प्रमाता या ज्ञाता के संदर्भ में। अतः जिसे एक प्रमाण से ज्ञान नहीं होता उसे अन्य प्रमाण से ज्ञान होगा ऐसा भाव ग्रहण करना समीचीन नहीं है। प्रमाणों के वर्गीकरण में प्रमाताओं का वर्गीकरण ग्रहण करने का कोई संकेत यहां नहीं है। डॉ. शिवकुमार का मत अधिक ग्राह्य प्रतीत होता है। यदि इतना और जोड़ दिया जाये कि परमात्मा का ज्ञान भी आप्तप्रमाण या वेदप्रमाणगम्य है तो अनुचित नहीं होगा, साथ ही अधिक सार्थक भी होगा। प्रकृति के विकारों का और पुरुष के प्रकृति से भिन्नत्व का ज्ञान तो अनुमान से भी सिद्ध होता है। इसी से पुरुष के मुक्तस्वरूप का भी ज्ञान हो जाता है। यदि इसमें आप्त प्रमाण भी प्रयुक्त हो तो अनुमान से प्राप्त निष्कर्ष की पुष्टि हो जाती है। लेकिन प्रत्यक्ष और अनुमान से भी जो सिद्ध न हो-ऐसे प्रमेय की मान्यता की ओर संकेत करता है जो केवल शब्द, आप्त या वेद प्रमाणगम्य हो ऐसा तत्त्व परमात्मा ही है।

सदसत्ख्यातिवाद

भारतीय दर्शन में ख्यातिवाद भ्रम संबंधी मत के लिए प्रचलित हो गया है। भ्रम के स्वरूप के वर्णनभेद से ख्यातिभेद भी हैं। भ्रम के एक उदाहरण के माध्यम से विभिन्न ख्याति संबंधी मतों के भेद को स्पष्ट किया जा सकता है। रज्जु-सर्प-भ्रम का दृष्टान्त भारतीय दर्शन में बहुत प्रचलित है। किसी स्थान पर पड़े हुए रज्जु को सर्प समझ लेना भ्रम है।

---

१. ६वीं कारिका पर ज्योतिष्मती टीका

२. सांख्ययोग एपिस्टेमालाजी पृष्ठ-५५

ऐसा क्यों होता है कैसे होता है-इन प्रश्नों का उत्तर निम्नलिखित रूप में दिया जा सकता है।

१. भ्रमस्थल पर सर्प नहीं है फिर भी प्रतीत हो रहा है यह असत् सर्प है।
२. कहीं न कहीं तो सर्प है सत् है जिसकी प्रतीति हो रही है।
३. भ्रमस्थल पर स्थिति रज्जु अन्यथा (सर्प) प्रतीत हो रही है।
४. भ्रमस्थल पर सर्प न तो सत् है न असत् है अतः अनिवर्चनीय सर्प की प्रतीति हो रही है।
५. प्रतीति सत् और असत् दोनों है।

सांख्य दर्शन सत्कार्यवादी है अतः उसके अनुसार असत् की प्रतीति हो नहीं सकती है, अतः भ्रमस्थल पर 'असत् सर्प है' कहना मान्य नहीं होगा। साथ ही बाध हो जाने पर वह सत् भी नहीं है। सत् और असत् है और नहीं है एक साथ संभव नहीं है और वस्तु के बारे में इनके अतिरिक्त अन्य कुछ कहा भी नहीं जा सकता है। अतः अनिवर्चनीय सर्प की कल्पना भी नहीं की जा सकती। भ्रमस्थल पर जो वस्तु पड़ी है उसके स्थान पर अन्य वस्तु है कहना आत्मविरोधी स्थिति होगी। यह रज्जु है, यह ज्ञान भ्रमस्थल पर होता है अतः भ्रमस्थल सर्प या ऐसा नहीं कहा जा सकता अतः सांख्य मत में सत् और असत् दोनों का एक साथ मानना ही संभव प्रतीत होता है। सां.सू. कहता है-

सदसत्ख्यातिर्बाधाबाधात्। सां.सूत्र १/५६

भ्रमस्थल पर वस्तुरूपता का बाध नहीं होता लेकिन वस्तुविशेष का बाध भी होता है, अतः बाध-अबाध दोनों होने से सदसत्ख्याति मान्य है। भ्रमकाल में 'अयं सर्पः' का ज्ञान होता है। इसमें 'इदं' का ज्ञान वस्तुरूप या वस्तुसत्ता का ज्ञान है- इसका बाध नहीं होता है। साथ ही 'सर्प' का ज्ञान भी हेाता है जो तत्काल वास्तव में नहीं होता जिसका बाध हो जाता है। लेकिन यह बाध सर्प का बाध न होकर स्थलविशेष पर सर्प का बोध होता है। इस तरह सांख्यमत में सदसत्ख्याति को स्वीकार किया जाता है। सांख्यकारिका में कहा गया है कि सत् का ज्ञान उसके अत्यन्त सूक्ष्म, दूर, समीप होने से अथवा अन्यमनस्कता के कारण व्यवधान, अभिभव तथा साम्यग्रहण के कारण ही नहीं हो पाता है-रज्जु में उसकी लम्बाई, वक्राकार में पड़े रहना आकृति दृष्टता समानाभिहार होने से, तथा अपर्याप्त प्रकाशादि व्यवधान से सर्प प्रतीत होता है। सर्प भी पूर्व में प्रत्यक्ष किया गया है और आकृतिरूप से रज्जु के साथ साम्य होने से स्मृति प्रत्यक्ष को अभिभूत कर लेता है। इसीलिए सर्पज्ञान होता है।

भ्रम की इस प्रक्रिया को एक अन्य रीति से भी समझा जा सकता है। रज्जु की आकृति और लम्बाई आदि का ज्ञान हो तो जाता है तथापि उसके अन्य लक्षणों का ज्ञान नहीं होता है इसलिए भ्रम हो जाता है इस तरह अपूर्ण ज्ञान ही भ्रम है। अपूर्ण ज्ञान भी

सत् ही होता है, असत् नहीं। इस अपूर्ण ज्ञान में स्मृति ज्ञान मिला दिया जाय तो भ्रम का सद्सत् रूप सामने आ जाता है। इस प्रकार सांख्यमत में सत्ख्यातिवाद भी मान्य हो सकता है। सत्ख्याति तथा सदसत्ख्याति जिस रूप में सांख्यसम्मत है- उसमें उक्तिभेद तो है तथापि विरोध नहीं है।

सांख्यमत में प्रकृति का विकार रूप बुद्धि सत् है ओर सुख-दुःख-मोहात्मक है, पुरुष भी सत् है, असंग है। लेकिन इसके अपूर्ण ज्ञान के कारण तथा अभेद ज्ञान के कारण चैतन्य में सुख-दुःखादि का बोध होने लगता है। जब पूर्ण ज्ञान हो जाय और भेद या विवेकज्ञान हो जाय तब पुरुष त्रिगुणसंग से रहित केवलज्ञान प्राप्त कर लेता है।

प्रमेय-मीमांसा

प्रमेयों के बारे में विचार करने से पूर्व सत्कार्यवाद पर चर्चा अपेक्षित है। सभी दर्शन-सम्प्रदाय प्रायः सृष्टि को कार्य या परिणाम के रूप में ग्रहण करते हैं और इसके मूल कारण की खोज करते हैं। मूल कारण की खोज करने से पूर्व एक तथ्य विश्वास के रूप में होना अनिवार्य है। कारण की खोज करने से पूर्व कारण का अस्तित्व है, ऐसा विश्वास यदि न हो तो कारण की खोज निरर्थक होगी। कारण के अस्तित्व का यह विश्वास प्रत्यक्ष पर आधृत अनुमान का ही रूप है। मृत्तिका से घट तथा तिल से तेल का उत्पन्न होना प्रत्यक्ष सिद्ध है। यदि कुछ उत्पन्न हुआ है तो उत्पन्न होने से पूर्व उसकी कोई अवस्था अवश्य रहनी चाहिए । जिस तरह 'घट' बनने से पूर्व 'मृत्तिका' घट की पूर्वावस्था होती है, उसी तरह हर कार्य की उत्पत्ति किसी न किसी कारण से ही होनी चाहिए। यदि कार्य नहीं है या असत् है तो उसकी उत्पत्ति की चर्चा भी निरर्थक होगी। अतः कार्य के सत् होने या मानने पर ही कारणचर्चा या उत्पत्तिचर्चा का औचित्य है। सृष्टि के स्वरूप, लक्षण, धर्म आदि की चर्चा अवश्य की जा सकती है।

भगवान् कपिल कहते हैं-**नासदुत्पादो नृशृंगवत् सां.सू. १/११४**

मनुष्य के सींग के समान असत् वस्तु की उत्पत्ति नहीं होती। सांख्यदर्शन के सत्कार्यवाद का यही आधार है। सत्कार्यवाद के सिद्धान्त को सिद्ध करने के लिए अन्य चार हेतु सूत्रकार ने प्रस्तुत किया है-

उपादाननियमात्, सर्वत्र सर्वदा सर्वासम्भवात्
शक्तस्य शक्यकरणात् तथा कारणभावात्[1]।

प्रत्येक कार्य का उपादान नियम होने से, सर्वत्र, हमेशा किसी भी एक कारण से सभी कार्यों की उत्पत्ति न होने से, विशेष शक्ति से सम्पन्न कारण ही विशेष कार्य को उत्पन्न

१. **सां.सू.** १/११५/१८ साथ ही द्रष्टव्य कारिका-६

करने में सक्षम होने से तथा कार्य का कारण भावात्मक होने से सत्कार्यवाद की सिद्धि होती है। कार्य यदि है तो वह कभी असत् नहीं हो सकता। अतः कार्य सत् है। साथ ही कार्य अपनी उत्पत्ति से पूर्व किसी रूप में या अवस्था में असत् है तब भी कार्य की उत्पत्ति नहीं हो सकती। अतः कार्य कारण रूप में भी पूर्व से ही सत्तावान् है। मृत्तिका से घट उत्पन्न होता है, लेकिन घट की उत्पत्ति जल से नहीं होती। फिर मृत्तिका के अभाव में कुंभकार घट निर्माण भी नहीं कर सकता। अतः घट की उत्पत्ति के लिए उपादान जो घट में परिणत हो सके-होना आवश्यक तो है साथ ही, पद आदि अन्य कार्यों के लिए पृथक्-पृथक् उपादान की व्यवस्था है, इसीलिए यह भी लोकप्रसिद्ध है कि सभी कारणों से सभी कार्य हमेशा उत्पन्न नहीं होते हैं। कार्य उत्पन्न करने की विशेष क्षमता होने पर ही विशेष कार्य सम्पन्न होते हैं। यद्यपि मृत्तिका से घट उत्पन्न होता है तथापि पथरीली सूखी मिट्टी घट रूप में परिणत नहीं की जा सकती। मृत्तिका को एक विशेष रूप से साफ करके गीला करने पर ही 'घट' निर्माण होगा। घट बन जाने के बाद मृत्तिका का नाश नही हो जाता। मृत्तिका ही घटरूप में परिणत होती है। अतः कार्य में कारण के गुण भी विद्यमान रहते हैं ऐसा मानना होगा। इन सभी प्रत्यक्ष तथ्यों से यह सिद्ध होता है कि कार्य उत्पत्ति की शर्तों तथा कारण-कार्य सम्बन्ध के स्वरूप के आधार पर कार्य सत् है ऐसा सिद्ध होता है।

इसीलिए सांख्यदर्शन में प्रत्यक्ष के विषयों के कारणों की खोज में कार्य के आधार पर न केवल कारण का अनुमान करते हैं वरन् कारण के लक्षणों या धर्मों का अनुमान करते हैं। समस्त प्रमेयों को सांख्यदर्शन में व्यक्त प्रकट अव्यक्त अप्रकट तथा 'ज्ञ' इन तीन वर्गों में बांटा गया है। फिर व्यक्त तथा अव्यक्त में साधर्म्य की चर्चा करते हुए पुरुष के साथ उनका साधर्म्य-वैधर्म्य भी बताया गया।

प्रकट व्यक्त अप्रकट अव्यक्त तथा 'ज्ञ' रूप में प्रमेयों का वर्गीकरण प्रमाणों की ओर भी संकेत करता है। प्रत्यक्ष के द्वारा व्यक्त, अनुमान के द्वारा अव्यक्त, तथा 'ज्ञ' या क्षेत्रज्ञ (हमारे मत में सर्वज्ञ परमात्मा भी) का ज्ञान शब्दप्रमाण द्वारा होता है। प्रायः विद्वान् अव्यक्त तथा व्यक्त पदों को सर्वत्र प्रकृति और उसके कार्य के ही अर्थ में ग्रहण करते हैं। क्योंकि अव्यक्त को पारिभाषिक शब्द समझा जाता है प्रकृति के अर्थ में। यह जानना रोचक होगा कि सम्पूर्ण सांख्यसूत्र ग्रन्थ में केवल एक बार ही इस शब्द का प्रयोग हुआ है।[1] प्रधान और प्रकृति का प्रयोग अनेकशः हुआ है। जिस सूत्र में अव्यक्त शब्द का प्रयोग हुआ है वहां यह नपुसंकलिंगी प्रयोग है जिसका अर्थ अप्रकट है। वहां कहा गया है (त्रिगुणात्मक लिंग जो कि प्रथम व्यक्ततत्व है) से अव्यक्त (अप्रकट कारण) का अनुमान होता है। इससे पूर्वसूत्र में कहा है-"कार्यात् कारणानुमानं तत्साहित्यम्"[2] इससे अव्यक्त का अप्रकट अथवा कारण अर्थ ही स्पष्ट होता है। "त्रिगुणात्" पद अव्यक्त रूप कारण को प्रकृति के अर्थ

---

१. सां. सू. १/१३६

२. वही-१/१३५

में ग्रहण कराने के लिए है। सांख्यकारिका में 'अव्यक्तम्' शब्द का प्रयोग ५ स्थानों पर हुआ है। जिनमें से दूसरी दसवीं तथा चौदहवीं कारिका में अप्रकट के ही अर्थ में हुआ है। सोलहवीं कारिका में 'त्रिगुणतः' शब्द के प्रयोग से अप्रकट प्रकृति के अर्थ में, अठावनवीं कारिका में 'पुरुषस्य विमोक्षार्थं' होने से अप्रकट प्रकृति के अर्थ में प्रयुक्त हुआ है। अभिप्राय यह है कि सूत्र/कारिका में प्रयुक्त अव्यक्त पद अप्रकट के अर्थ में हुआ है। प्रकृति के लिए इसका प्रयोग त्रिगुणसाम्यावस्था के अर्थ में किया गया है।

उपर्युक्त उल्लेख का आशय यह बताना मात्र है कि जहां भी अव्यक्त शब्द दिखे, उसे सीधे प्रकृति के अर्थ में ग्रहण न कर, अप्रकट के अर्थ में ग्रहण करने पर कारिका-दर्शन की ऐसी व्याख्या संभव है जो महाभारत, गीता आदि में वर्णित सांख्यदर्शन के अनुरूप हो। साथ ही सांख्य तत्त्वों या प्रमेयों का उनके इष्ट प्रमाणों से सीधे संगति भी स्पष्ट हो सके। प्रत्यक्ष केवल व्यक्त का होता है (यद्यपि व्यक्त केवल प्रत्यक्ष तक सीमित नहीं है) अव्यक्त तो अनुमान का विषय है ही। इसीलिए समस्त प्रमेयों को व्यक्त-अव्यक्त दो वर्गों में बांटा गया। इनके लक्षण इस प्रकार बताए गए हैं[1] -

व्यक्त हेतुमत् (कारणयुक्त) अनित्य, अव्यापि, अनेक, आश्रित, लीन होने वाला, सावयव, परतंत्र है। इसके विपरीत लक्षणों वाला अव्यक्त है। अर्थात् अव्यक्त अहेतुमत् (जिसका कोई कारण न हो) नित्य व्यापी, अक्रिय, एक, अनाश्रित (अपनी सत्ता के लिए अन्य पर आश्रित न होना) अलिंग, (लीन न होने वाला) निरवयव, स्वतंत्र है।

व्यक्त के अन्य लक्षण हैं त्रिगुणत्व, अविवेकित्व, विषयत्व, सामान्यत्व, अचेतनत्व और प्रसवधर्मिता। प्रधान में भी ये लक्षण हैं। पुरुष उसके विपरीत है और समान भी। ग्यारहवीं कारिकोक्त "तद्विपरीतस्तथाच पुमान्" की व्याख्या-संगति में प्रायः व्याख्याकार अस्पष्ट प्रतीत होते हैं। अव्यक्त से पुरुष का साधर्म्य-निरूपण करते समय व्यक्त के अनेक के विपरीत अव्यक्त को 'एक' कहकर पुरुष को अनेक कह दिया। अर्थात 'एकत्व' के अतिरिक्त शेष सभी लक्षण पुरुष पर घटित किए गए। ऐसा पुरुषबहुत्व की स्थापित सांख्यावधारणा के कारण किया गया प्रतीत होता है। इससे तो माठर और गौडपाद भी परिचित रहे होंगे। लेकिन इन दोनों व्याख्याकारों ने अव्यक्त के सभी लक्षणों को पुरुष पर घटित किया।

माठर का कथन है- **तथा प्रधानसधर्मा पुरुषः।**
तथा हि ..निष्क्रिय एको ऽ नाश्रिता..
गौडपाद का कथन है- **अनेकं व्यक्तमेकमव्यक्तं तथा च पुमानप्येकः।**

ऐसा प्रतीत होता है कि इन दोनों व्याख्याकारों को पुरुष की एकता और बहुत्व में कोई असंगति नहीं प्रतीत हुई होगी। ऐसा दो कारणों से हो सकता है। एक तो यह कि

१. सां.का. १०,११

एकत्व से इनका अभिप्राय प्रत्येक पुरुष के अनेक जन्मों में एक बना रहना या फिर पुरुष की दो अवस्थाएँ या दो प्रकार के पुरुष तत्व को ये सांख्यसम्मत समझते हों। पहले अर्थ में शाब्दिक खींचतान ही अधिक प्रतीत हेाता है। जबकि दूसरे अर्थ को स्वीकार करने पर सांख्यदर्शन का रूप वेदान्त सदृश ही हो जाता है कि अव्यक्तावस्था में पुरुष एक रहता है और व्यक्तावस्था में अनेकरूप प्रतीत होने लगता है[1] । एक तीसरी संभावना कारिकोक्त दर्शन के त्रेतवादी निरूपण का है[2] । इन दोनों ही संभावनाओं पर विशेष चर्चा सांख्य के ईश्वरवाद संबंधी खण्ड में की जायेगी। यहां इतना ही ध्यातव्य है कि व्यक्त-अव्यक्त साधर्म्य-वैधर्म्य की प्रचलित परिपाटी निर्दोष नहीं है।

सांख्याभिमत प्रमेयों के प्रमाणवर्ग के आधार पर वर्गीकरण करने के उपरान्त अब सांख्यसम्मत २५ तत्त्वों की चर्चा की जाएगी। "सत्वरजस्तमसां साम्यावस्था प्रकृतिः प्रकृतेर्महान् महतोऽहंकारोऽहंकारात् पञ्चतन्मात्राण्युभयमिन्द्रियं, तन्मात्रेभ्यः स्थूलभूतानि पुरुष इति पचविंशतिर्गणः" (सा.सू. १/६१)

मूलप्रकृतिरविकृतिमर्हदाद्याः प्रकृतिविकृतयः सप्त।
षोडषकस्तु विकारो न प्रकृतिर्न विकृतिः पुरुषः।। सां.का-३
अष्टौ प्रकृतयः ।।षोडषविकाराः ।। पुरुषः।। तत्त्वसमाससूत्र १-३

सत्व, रजस् तथा तमस् की साम्यावस्था प्रकृति है, महत्, अहंकार, पञ्चन्मात्राएँ, एकादशेन्द्रिय, पंचस्थूलभूत तथा पुरुष ये सांख्यसम्मत पच्चीस तत्त्व हैं। प्रकृति-पुरुष-विवेक (भेद) कहें या व्यक्तकव्यक्तज्ञ कहें-इनमें ये पच्चीस तत्त्व ही प्रमेय कहे गए हैं। त्रिगुण की साम्यावस्था प्रकृति है- ऐसा सांख्यकारिका में उल्लेख नहीं मिलता। संभवतः कारिका-रचना से पूर्व तक प्रकृति की अव्यक्त रूप 'गुणसाम्य' के रूप में प्रसिद्धि हो जाने के कारण कारिकाकार को ऐसा कहने की आवश्यकता नहीं रही होगी। यद्यपि मूलप्रकृति के लिए अविकृति पद के प्रयोग में यह अर्थ भी निहित है। महाभारत के प्रकृतिविषयक उल्लेखों में तथा तत्त्वसमाससूत्र में अष्टप्रकृति की मान्यता का पता चलता है। कारिका में मूलप्रकृति के साथ सात और तत्त्वों को विकृति के साथ-साथ प्रकृति कहकर मान्यता के साथ सामजस्य रखा गया है। षोडश विकारों के समूह का उल्लेख तत्त्वसमाससूत्र, महाभारत आदि तथा सांख्यकारिका में उपलब्ध है। पुरुष न तो प्रकृति (कारण) है न विकृति (कार्य) अब इन तत्त्वों का परिचय दिया जा रहा है।

---

१. द सांख्य कन्सप्ट आफ पर्सनालिटी-अभयकुमार मजूमदार
२. सांख्यप्रज्ञा-बी. कामेश्वर राव

प्रकृति

विज्ञानभिक्षु के अनुसार "प्रकृष्टा कृतिः परिणामरूपा अस्या इति व्युत्पतेः"। प्रकृति के पर्याय शक्ति अजा, प्रधान, अव्यक्त, तम, माया, अविद्या, ब्रह्म, अक्षर, क्षेत्र हैं।[1] प्रकृति को सर्वत्र 'त्रिगुणात्मक' कहा गया है। इसका अर्थ यह नहीं है कि प्रकृति नामक तत्त्व में तीन गुण हैं। भावागणेश इसे स्पष्ट करते हैं कि "सत्त्वादिगुणवती सत्त्वाद्यतिरिक्ता प्रकृतिरिति तु न शङ्कनीयम्, किन्तु गुण एव प्रकृतिः...।[2] गुणों की साम्यावस्था प्रकृति की अव्यक्तावस्था है। प्रकृति किसी अन्य का कार्य या विकार नहीं है। इसीलिए इसे अविकृति कहा गया है। यह समस्त अचेतन विकारों का मूल उपादान है।

त्रिगुणसाम्य की अवस्था प्रकृति कही गई है। साम्यावस्था प्रकृति की अव्यक्तावस्था है। साम्य-भंग या वैषम्यावस्था प्रकृति का नाश नहीं, व्यक्तोन्मुखता है। व्यक्तावस्था कार्य रूप है और अव्यक्तावस्था कारण रूप है। दोनों ही अवस्थाओं में अवस्थाभेद के कारण वैषम्य भी है और उपादानता के कारण साम्य भी। व्यक्ताव्यक्त साधर्म्य त्रिगुणत्व अविवेकित्व, विषयरूपता, अचेतनत्व सामान्यत्व तथा प्रसवात्मकता की दृष्टि से है[3]। यही लक्षण व्यक्त पदार्थों में सर्वत्र पाए जाते हैं। अतः एतद्द्वारा कारणरूप में भी इन लक्षणों का होना अनुमानगम्य है। सृष्टि कार्यावस्था है, इस आधार पर कारणावस्था के अनुमान में पांच हेतु दिए जाते हैं[4]। जगत् के समस्त पदार्थ परिमित या सीमित हैं अतः इस सबका कारण अपरिमित या असीम, व्यापक होना चाहिए। समस्त पदार्थ सुखदुःखमोहात्मक हैं। अतः इनका कारण भी त्रिगुणात्मक होना चाहिए। कार्य कारण की शक्ति से उत्पन्न होता है अतः शक्तिमती कारण होना चाहिए। कार्यकारणभेद लोक प्रसिद्ध है। सृष्टि कार्यरूप है, अतः कारण की इससे भिन्न सत्ता होनी चाहिए। जगत् के समस्त पदार्थ स्वरूपदृष्ट्या एक हैं। अतः इस नानात्व का कारण भी एक होना चाहिए। इस तरह न केवल कार्य से कारण की सत्ता सिद्ध होती है वरन् कार्य के लक्षणों के ही आधार पर कारण के लक्षणों का भी अनुमान हो जाता है।

अव्यक्त रूप में प्रकृति एक है लेकिन व्यक्त रूप में वह अनेक है। व्यक्त रूप में अनेक कहने का आशय यह है कि त्रिगुण परस्पर क्रिया से अनेकाशः तत्त्वोत्पत्ति करते हैं।

अव्यक्त प्रकृति एक है या अनेक-संख्यात्मक दृष्टि से इस प्रश्न का उत्तर देना संभव नहीं है। तालाब में एकत्र जल को एक कहें या अनेक? जलकण अनेक होते हुए भी तालाब में दो जल हैं, तीन जल है या असंख्य जल हैं कहना जितना विचित्र है उतना ही विचित्र

---

१. तत्त्वयाथार्थ्यदीपन/१
२. सी.का-११
३. सी.का.-११
४. सां.सू. १/१३०.३२

प्रकृति को एक या असंख्य कहना है। सार की दृष्टि से एकरूपता अवश्य कही जा सकती है।

गुण

प्रकृति त्रिगुणात्मक कही गई है। यदि गुणों में परस्पर एकरूपता और साधर्म्य हो तो विषम सृष्टि संभव नहीं होगी, कार्य के कारणगुणात्मक होने से। लेकिन विषम सृष्टि तो प्रत्यक्ष सिद्ध है। अतः कारणभूत गुणों में भी वैषम्य अनुमित है। इसलिए इस वैषम्य या वैधर्म्य का निरूपण करते हुए ईश्वरकृष्ण कहते हैं-

प्रीत्यप्रीतिविषादात्मकाः प्रकाशप्रवृत्तिनियमार्थाः।
अन्योन्याभिभमवाश्रयजननमिथुनवृत्तयश्च गुणाः ।।
(कारिका-१२)

प्रीति, अप्रीति, विषाद आदि (सूत्रोक्त[1]) से प्रतीत होता है कि सूत्रकार प्रीति-अप्रीति के अतिरिक्त अन्य लक्षणों की ओर सकेत कर रहे हैं। शांति पर्व अध्याय २१२ में तीन गुणों के अन्य लक्षणों को इस प्रकार बताया गया है-

सम्मोहकं तमो विद्यात् कृष्णमज्ञानसम्भवम्।
प्रीतिदुःखनिबन्द्धाश्च समस्तांस्त्रीनथो गुणान्।।२१।।
सत्त्वस्य रजसश्चैव तमसश्च निबोध तान्।
प्रसादो हर्षजाप्रीतिरसंदेहो धृतिः स्मृतिः।।
एतान् सत्त्वगुणान् विद्यादिमान् राजसतामसान्।।२२।।
कामक्रोधौ प्रमादश्च लोभमोहौ भयं क्लमः।
विषादशोकावरतिर्मानदर्पावनार्यता।।२३।।
प्रर्वत्तमानं रजस्तद्भावेनानुवर्तते।
प्रहर्षः प्रीतिरानन्दः सुखं सशान्तचिलता।।२५।।
कथंचिदुपपद्यन्ते पुरुषे सात्त्विका गुणाः।
परिदाहस्तथा शोकः संतापो पूतिरक्षमा।।२६।।
लिंगानि रजस स्तानि दृश्यन्ते हेत्वहेतुभिः।
अविद्यारागमोहौ च प्रमादः स्तब्धता भयम्।।२७।।
असमृद्धिस्तथा दैन्यं प्रमोहः स्वप्नतन्द्रिता।
कथंचिदुपवर्तन्ते विविधास्तामसा गुणाः।।२८।।

इस तरह प्रीति आदि का अर्थ प्रीति, हर्ष, आनन्द, सुख, शान्तचित्रता आदि, अप्रीति आदि में अप्रीति के साथ शोक सन्ताप, दुःख, काम, क्रोध, आदि, अविद्या, राग, मोह,

---

१. सां.सू. १/१२७

विषाद, आदि विषादादि से ग्रहण करना चाहिए। गुणों के ये असंख्य रूप संसार में मनुष्य द्वारा ज्ञेय या अनुभूयमान हैं।

इन्हें मुख्यरूप से तीन वर्गों में बांटा गया है। सत्त्व, रजस्, तमस् इनके नाम हैं। ये गुण जब क्रियाशील या प्रवृत्त होते हैं तब एक दूसरे के साथ प्रतिक्रिया करते हुए नानाविध कार्यों को उत्पन्न करते हैं। मुख्यरूप से इन गुणों का स्वरूप लक्षण क्रमशः प्रकाशन, प्रवर्त्तन और नियमन हैं। तीनों गुण दीपक (कपास तेल-अग्नि के मेल) की तरह कार्य करते हैं। इनकी कार्य-प्रणाली को अन्योन्य आश्रय, अन्योन्य अभिभव, जनन, मिथुन और अन्योन्य व्यापार द्वारा समझाया गया। जैसे सत्त्व गुण अन्य दोनों गुणों को अभिभूत करके अपने स्वभाव को उन पर आवृत कर देता है, उसी तरह तीनों गुण परस्पर आश्रय लेकर नए स्वरूप को प्रस्तुत करते हैं। तीनों गुण परस्पर मिलकर किसी एक गुण प्रधान वाले कार्य को उत्पन्न करते हैं। कभी-कभी ये गुण एक दूसरे की वृत्तियों के अनुसार कार्य करने लगते हैं। इस तरह सृष्टि के समस्त कार्यों में तीनों गुण अनिवार्यतः विद्यमान रहते हैं।

प्रकृति के विकार

प्रकृति अव्यक्त है। उसके व्यक्त होने की प्रक्रिया गुणक्षोभ या साम्यभंग से शुरू होती है। न तो कारिका में न ही सूत्रों में गुणक्षोभ का कहीं उल्लेख है। संभवतः बहुप्रचलित होने से उल्लेख आवश्यक न समझा गया हो। अव्यक्त के व्यक्त होने में प्रथम सोपान महत् या बुद्धि तत्त्व है। महत् से अहंकार, अहंकार से सोलह विकार, तथा उनमें से पंचतन्मात्र से पांच स्थूलभूत व्यक्त होते हैं सांख्य सूत्र में ''पंचतन्मात्राणि उभयमिन्द्रियं'' कहकर[1] पांच और ग्यारह तत्त्वों के दो समूह को स्वीकार किया है। कारिका में भी अहंकार से सोलह तत्त्वों का समूह उत्पन्न होना बताकर उनमें से पांच से पंचभूत कहा गया है। लेकिन अहंकार में ''द्विविधः प्रवर्तते सर्गः''[2] कहकर षोडश विकारों को दो वर्गों में बांटा गया है। इस तरह षोडश विकारों को दो समूहों में बांटने का विशेष उद्देश्य होना चाहिए। हमारे विचार से यह वर्गीकरण दो आधारों पर किया गया है। एक तो तत्त्वों के स्वरूप के आधार पर। स्वरूपतः पंचतन्मात्र कार्य होने के साथ-साथ कारणरूप भी है। जबकि एकादशेन्द्रिय केवल कार्यरूप हैं। दूसरा आधार उत्पत्ति के उपादान की भिन्नता। एकादशेन्द्रिय का प्रमुख उपादान सत्त्व गुण है जबकि तन्मात्र का प्रमुख उपादान तमोगुण है।

महत् या बुद्धि

प्रकृति का प्रथम विकार महत् या बुद्धि है। सत्त्व प्रधान होने से यह अन्य तत्त्वों की तुलना में अधिक पारदर्शी होती है। इसीलिए पुरुष के भोग-ज्ञान दोनों ही बुद्धि द्वारा

---

१. साथ ही द्रष्टव्य **सां.सू.** २/२७

२. **सां.का.**-२४

सम्पादित किए जाते है। विभिन्न इन्द्रियों के भिन्न-भिन्न विषय होने से, विषयविशेष तक इन्द्रिय शक्ति के सीमित होने से, समग्र रूप से ज्ञान बुद्धि वृत्ति के ही रूप में संभव है। इन न्यूनतम जगत्-ज्ञान के बिना भोग संभव नहीं है। यही कारण है कि सर्वप्रथम कार्य के रूप में बुद्धि को स्वीकार किया गया है। साथ ही अव्यक्त से व्यक्त स्थूलभूत तक सूक्ष्म से स्थूल की ओर सर्ग प्रक्रिया भी प्रत्यक्षगम्य दृष्टान्तों द्वारा स्थापित की जा सकती है। बीज सूक्ष्म वस्तु है और उससे उत्पन्न वृक्ष क्रमशः विकसित कार्य है।

बुद्धि को अध्यवसायात्मक स्वीकार किया है। अध्यवसाय अर्थात् निश्चय करना बुद्धि का लक्षण है[१]। निश्चय ही मूल्यदृष्टि या मूल्य-अंकन उसके गुणों (सत्त्वादि) के आधार पर किया जा सकता है। निश्चय का यह मूल्यांकित रूप ही बुद्धि के कार्य[२] अथवा रूप[३] कहे जा सकते हैं। सत्त्वाधिक्य निश्चय के रूप है ज्ञान, वैराग्य, धर्म और ऐश्वर्य। तमोगुण प्रधान निश्चय के रूप हैं अज्ञान, राग, अनैश्वर्य।

बुद्धि या महत् एक है या अनेक इस पर सूत्र अथवा कारिका में कोई स्पष्ट विचार प्राप्त नहीं होता है। लेकिन पुरुष बहुत्व के आधार पर बुद्धितत्त्व को भी अनेक माना जा सकता है। प्रत्येक पुरुष के साथ आदि सर्ग में एक बुद्धितत्त्व का संयोग हो जाता है। बुद्धि और पुरुष के इस संयोग के उपरान्त ही भोक्ता पुरुष के लिए भोग साधन (इन्द्रिय) और भोग विषयों की उत्पत्ति होती है। बुद्धि और पुरुष का यह संयोग सर्गकाल में बना ही रहता है। केवल एक ही अवस्था में, जब पुरुष केवलज्ञान प्राप्त कर लेता है तब ही लक्ष्य पूरा हो जाने या पुरुषार्थ रूप प्रयोजन सिद्ध हो जाने से बुद्धि अपने मूल कारण में लीन हो जाती है[४]। हमारे विचार से सर्गकाल में तो पुरुष और बुद्धि के संयोगहीन अवस्था की कल्पना भी नहीं की जा सकती है। शांति पर्व के (२४६) वें अध्याय में यही बात कही गई है-

पृथग्भूतौ प्रकृत्या तौ सम्प्रयुक्तौ च सर्वदा।
यथा मत्स्योऽद्भिरन्यः स्यात्र सम्प्रयुक्तौ तथैव तौ (श्लोक सं. २३)

अहंकार

महत् से या महत् के अनन्तर अहंकार की उत्पत्ति होती है। इसका लक्षण है अभिमान[५]। बुद्धि में 'मैं-मेरा' का भाव ही अभिमान है। इसका अर्थ यह होगा कि अहंकार बुद्धि की ही एक विशेष अभिव्यक्ति है। अहंकार त्रिगुणात्मक अचेतन तत्त्व है। अभिमान करना अचेतन का लक्षण नहीं हो सकता। अभिमान 'मैं' की ज्ञानपूर्वक अवस्था है। बुद्धि

---

१. सां.सू. २/१३
२. सां.सू. २/१४
३. सां का. २३
४. सां.सि. पृष्ठ-२५०
५. सां.सू-२/१६

भी अचेतन तत्त्व है। अतः उसे भी सीधे अहंकार उत्पन्न करने वाला नहीं कहा जा सकता। तथापि उपादान रूप में स्वीकार किया जा सकता है। सांख्यसूत्रों तथा कारिकाओं के सभी व्याख्याकारों ने अभिमान को समझने के लिए 'मैं हूँ' 'मैं कर्ता हूँ' आदि प्रकार के भावों को ही प्रस्तुत किया। श्रीगजानन शास्त्री मुसलगांवकर के अनुसार 'अहम् यानी मैं' की भावना को जो पैदा करता है उसे अहंकार कहा गया है[1] । इन सभी कथनों में 'अहम्' भाव अहंकार नामक अचेतन तत्त्व का लक्षण स्वीकार किया गया है। लेकिन क्या वास्तव में ऐसा है? 'अहम्' भाव पुरुष का एक प्रकार का भाव है। पुरुष का स्व-अस्तित्व-बोध ही अहंभाव है। तब इसे अचेतन का लक्षण कहना उचित नहीं प्रतीत होता। हमारे विचार से पुरुष का बुद्धि से संयोग होने पर पुरुष को होने वाला सर्वप्रथम ज्ञान 'अहम्बोध' है। सांख्यदर्शन में 'ज्ञान' पौरुषेय बोध तो है ही। अतः अभिमान पुरुषबोध के रूप में स्वीकार करना होगा। सांख्यमत में अहंकार की उत्पत्ति बुद्धि से बताई गई है। अतः यह कहा जा सकता है कि बुद्धि से चेतन पुरुष-संयोग होने पर बुद्धि की पुरुषविषयक जो वृत्ति होती है वही अभिमान है। अतः अहंकार वस्तुतः बुद्धि ही है। दोनों में भेद उपादान भूत गुण सत्त्वादि के भेद से है। साथ ही बुद्धि अचेतन है जबकि अहंकार चिज्जड़ रूप है। अहंकार में चिदंश पुरुष का है और जडांश त्रिगुणात्मक है। पुरुष चूंकि स्वरूपतः भोक्ता है अतः बुद्धि से संयुक्त होते ही उसमें भोगोन्मुख योग्यता प्रस्फुटित होने लगती है। जिसके परिणामस्वरूप ही भोगसाधनभूत अन्य तत्त्वों की उत्पत्ति आरंभ होती है। इसके परिणाम स्वरूप अकर्ता होते हुए भी पुरुष कर्ता हो जाता है और अचेतन होते हुए भी लिगम् या बुद्धि चेतनावत् हो जाती है।[2]

अहंकार के जड़ांश से दो प्रकार की सृष्टि होती है। प्रथम प्रकार तो अविशेष रूप तन्मात्र सर्ग है जो तामस अहंकार से व्यक्त होता है और द्वितीय एकादशेन्द्रिय की सृष्टि है जिसे सात्विक अहंकार से व्यक्त होता है और द्वितीय एकादशेन्द्रिय की सृष्टि है जिसे सात्त्विक अहंकार से उत्पन्न कहा गया है।[3] राजस अहंकार से दोनों की ही उत्पत्ति कही गई है।

एकादशेन्द्रिय-पांच ज्ञानेन्दियाँ, पांच कर्मेन्द्रियाँ, तथा मन ये ग्यारह इन्द्रियाँ अहंकार से होने वाली एक प्रकार की सृष्टि है। सांख्यकारिका के सभी टीकाकारों ने इन्हें सात्विक अहंकार या वैकृत अहंकार से उत्पन्न माना है, जबकि विज्ञानभिक्षु ने केवल मन को सात्त्विक अहंकार तथा अन्य दस इन्द्रियों को राजस अहंकार से उत्पन्न माना है। उन्होंने 'एकादशकम्' को 'ग्यारह' के बजाये 'ग्यारहवां' के अर्थ में ग्रहण किया और ग्यारहवां इन्द्रिय मन को ही सात्त्विक माना है।[4] अपने मत के समर्थन में उन्होंने भागवतपुराण तथा सांख्यकारिका दोनों को उद्धृत किया है।

---

१. सांख्यदर्शनम् पृ.

२. वही-२५

३. सां.का.-२०

४. सां.प्र.भा. २/१८

हमारे विचार से विज्ञानभिक्षुकृत ऐसा अर्थ न तो कारिकासम्मत है और न ही सूत्रसम्मत। सांख्यसूत्र (२/१७) में अहंकार के कार्य के बारे में एकादश पंचतन्मात्र ऐसा कहा गया। इससे सूत्रकार की यह भावना स्पष्ट हेा जाती है कि उनका आग्रह एकादश इन्द्रियों को एक ही समूह में रखने का है। तब दस और एक के दो समूह या गण मानने का औचित्य नहीं रह जाता। फिर, सूत्रकार ने राजस अहंकार से अन्य दस इन्द्रियों की उत्पत्ति कहीं नहीं दिखाई। इन्द्रियों के उत्पत्ति ज्ञापक एक ही सूत्र है जिसमें एकादश इन्द्रियों की ही उत्पत्ति बताई गई है। कारिका में जो 'तैजसादुभयम्' कहा गया है उससे ज्ञानेन्द्रिय तथा कर्मेन्द्रिय 'उभय' का अर्थ ग्रहण नहीं होता, क्योंकि इससे पूर्व की कारिका में स्पष्टतः द्विविध सर्ग की उत्पलि स्वीकार की गई। फिर 'तेजसादुभयम्' सात्विक और तामस सर्ग के बाद उल्लेख के बाद कहा गया है। इससे यही अर्थ निकलता है कि सात्विक और तामस अहंकार से जो द्विविध सर्ग प्रवर्तित होते हैं, वे दोनों ही राजस (तेजस) से उत्पन्न होते हैं।

चक्षु, श्रोत्र, जिह्वा (रसना) घ्राण तथा त्वक् - ये पांच ज्ञानेन्द्रियाँ हैं। जिनके विषय क्रमशः रूप, शब्द, रस, गन्ध तथा स्पर्श हैं। वाक्, पाणि, पाद, पायु तथा उपस्थ - ये पांच कर्मेन्द्रियाँ हैं जिनके कार्य क्रमशः वचन, ग्रहण या पकड़ना, गमन चलना, मलोत्सर्ग तथा प्रजनन है। मन को ज्ञानेन्द्रिय तथा कर्मेन्द्रिय दोनों ही कहा गया है।[1]

बुद्धि, अहंकार तथा एकादश इन्द्रियों को करण या साधन कहा जाता है। इनमें से बुद्धि अहंकार तथा मन-इन तीनों को अन्तःकरण कहा गया है शेष दस बाह्य करण हैं।[2] इन करणों के कार्य हैं आहरण (ग्रहण करना), धारण करना तथा बुद्धि का कार्य प्रकाशित करना है। ये त्रयोदश करण अपनी-अपनी स्वाभाविक वृत्ति के अनुसार स्वयं ही कार्य करते हैं।

पंचतन्मात्र-तामस अहंकार से पंचतन्मात्रों की उत्पत्ति होती है। तन्मात्र वास्तव में केवल 'है' कहे जा सकते हैं। इनमें रूपादि विशेष लक्षण नहीं होते वरन् विषयों की ये सूक्ष्म अवस्थाएँ हैं।इसलिए इन्हें अविशेष कहा जाता है। ये पांच तन्मात्र हैं शब्द, रूप, रस, गन्ध तथा स्पर्श।

इन अविशेष तन्मात्रों से स्थूल भूतों की उत्पत्ति होती है। ये स्थूल भूत इन्द्रियग्राह्य विषय होते हैं। शब्द तन्मात्र से आकाश, रूप तन्मात्र से तेज, रस से अप (जल) गन्ध से पृथ्वी तथा स्पर्श तन्मात्र से वायु की उत्पत्ति होती है।

उपर्युक्त तत्त्वों में से सत्रह तत्त्वों का संघात (बुद्धि, अहंकार, पञ्च तन्मात्र तथा दस इन्द्रियाँ) सूक्ष्म शरीर कहा जाता है। स्थूलभूत युक्त होने पर यह शरीर स्थूल शरीर कहलाता है। स्थूल भूत तथा एकादश इन्द्रियाँ केवल कार्य हैं कारण नहीं।

---

१. सां.का.-३३
२. सां.सू.-२/२६, सां.का.-२७

इस प्रकार मूल प्रकृति से लेकर पांच स्थूल भूत तक चौबीस तत्त्व प्रकृति और उसके विकार है और पच्चीसवां तत्त्व पुरुष है।

पुरुष-सांख्यदर्शन में जड़ और चेतन दो मूल तत्त्वो को स्वीकार किया गया है। इसीलिए तत्त्वमीमांसीय दृष्टि से इसे द्वैतवादी कहा जाता है। जड़ या अचेतन तत्त्व को प्रकृति कहा गया है। नाना रूपात्मक विषम सृष्टि में प्रकृति या मूल अचेतन तत्त्व को सक्षम मानते हुए भी चेतन के सान्निध्य, प्रेरणा, या साहाय्य के बिना अचेतन स्वतः प्रवृत्त होता है, ऐसा सांख्यदर्शन में नहीं माना जाता। इसीलिए भारतीय दर्शन-परम्परा में इसे जड़वादी नहीं माना गया। उस चेतन तत्त्व को सांख्यदर्शन में पुरुष कहा गया है। शरीर रूपी पुर में निवास करने वाला तत्त्व होने से शरीरभिन्न सत्ता को पुरुष या पुमान् कहा गया है।[1] सांख्य शास्त्रीय साहित्य में चेतन या आत्मा के लिए पुरुष शब्द के प्रयोग का आग्रह अधिक देखा जाता है। ऐसा प्रतीत होता है कि सांख्यदर्शन में निरपेक्ष चेतना को प्रमेय रूप में स्वीकार करने में संकोच किया जाता है। बिना अचेतन शरीर के चेतना का अनुमान संभव नहीं है। सांख्य चूंकि मुख्य रूप से प्रत्यक्षानुमानाश्रित तर्कमूलक दर्शन है, अतः उसकी यह विवेचना-विधि उचित ही है। चेतना के बारे में जब भी कुछ कहा जाएगा; वह अचेतन की अपेक्षा से ही कहा जाएगा। सांख्यसूत्र और कारिका में पुरुष के अस्तित्व में दिए गए हेतुओं से यह बात स्पष्ट हो जाती है।

पुरुष या पुमान् को व्यक्त के समान तथा विपरीत भी कहा गया है।[2] त्रिगुण अचेतन, विषय, सामान्य, तथा प्रसवधर्मी के विपरीत पुरुष अत्रिगुणादि है। पुरुष के अस्तित्व की सिद्धि में हेतु इस प्रकार दिए गए हैं[3] -

१. **संघातपरार्थत्वात्**- संघात रूप समस्त पदार्थ हमेशा अन्य के लिए होने से वह अन्य संघात से भिन्न होना चाहिए। वह चेतन पुरुष है। संसार में देखा जाता है कि बिस्तर, खाट आदि अचेतन पदार्थों की संहति स्वयं उनके लिए नहीं बल्कि अन्य के लिए होती है। उसी प्रकार त्रिगुण संहति, महत्, अहंकार, तन्मात्रादि की संहति भी स्वयं उनके प्रयोजन के लिए न होकर अन्य के लिए होती है। वह अन्य ही पुरुष कहा जाता है।

२. **त्रिगुणादिविपर्ययात्**- वह 'अन्य' जिसके लिए त्रिगुणादि संहति होती है त्रिगुणादि से विपरीत होना चाहिये। लोक में यह देखा जाता है कि मेज, कुर्सी के लिए, या बिस्तर खाट के लिए नहीं होते हैं। इनका उपयोग करने वाला इनके लक्षणों के विपरीत ही होता है, अर्थात् चेतन ही होता है। अतः अचेतन त्रिगुणात्मक से विपरीत होने से पुरुष की सिद्धि होती है।

---

१. **सां.सू.** १/१३६

२. तद्विपरीतस्तथा च पुमान् **का**-११

३. **सां.सू.** १/१४०-४२

३. **अधिष्ठानात्**-अचेतन की प्रवृत्ति के लिए चेतन अधिष्ठान की अपेक्षा होने से भी चेतन पुरुष की सिद्धि होती है। इस तीसरे हेतु के बाद सांख्यसूत्र में हेतु समाप्त सूचक 'चेति' को जोड़ा गया है (अधिष्ठानात्)। प्रश्न उठता है कि यदि पुरुष के अस्तित्व की सिद्धि में पांच हेतु देना अभीष्ट था, तब तीन हेतुओं के बाद समाप्ति बोधक पदों का उपयोग क्यों किया गया? सांख्यप्रज्ञा के लेखक के अनुसार इन तीनों हेतुओं में भोक्तृभाव तथा कैवल्यार्थ प्रवृत्ति अनिवार्यतः निहित नहीं है। जिस प्रकार इनकी व्याख्या प्रचलित है, उसमें अवश्य भोक्तृभाव निहित है। तब सूत्रकार को हेतु-समाप्ति का संकेत देना ही नहीं था। वास्तव में ये हेतु अनिवार्यतः जीवात्मबोधक नहीं है, जबकि शेष दोनों हेतु[1] स्पष्ट भोक्ता चैतन्य की सिद्धि करते हैं। इस स्थल पर कारिका व्याख्या में 'प्रज्ञाकार' परमात्मा जीवात्मा दोनों की सिद्धि मानते हैं[2]। गजाननशास्त्री मुसलगांवकर त्रिगुणादि विपयर्यात् तथा अधिष्ठानाच्चेति सूत्रों से जीवात्मा और परमात्मा दोनों की सिद्धि मानते हैं।[3]

४. **भोक्तृभावात्**-चेतन प्राणि मात्र में भोक्तृभाव होने से भी भोक्ता जो कि निश्चित रूप से अचेतन नहीं होता-का चेतन अस्तित्व सिद्ध होता है।

५. **कैवल्यार्थं प्रवृत्तेश्च**-त्रिगुणात्मक पदार्थ तो सुख-दुःख-मोहात्मक है। अतः भोक्तृभाव उनमें हो तो दुःख-निवृत्ति हेतु प्रवृत्ति ही नहीं होगी। लेकिन प्राणिमात्र दुःख-निवृत्ति हेतु प्रवृत्त होता है। अस्तु दुःखनिवृत्ति या कैवल्यप्राप्ति के लिए प्रवृत्ति पायी जाने से भी केवल स्वरूप चेतन तत्व की सिद्धि होती है।

सांख्यकारिका तथा सांख्यसूत्रों के प्रायः व्याख्याकार इन पांच हेतुओं से जीवात्मा-पुरुष की सत्ता की सिद्धि को निरूपित करते हैं। सांख्यमत में पुरुष बहुत्व को स्वीकार किया जाता है[4] तदनुसार जन्म-मरण तथा इन्द्रियों की व्यवस्था प्रत्येक शरीर की स्वतंत्र होने से पुरुष बहुत्व की सिद्धि होती है[5] साथ ही त्रिगुण तथा उनके अन्योन्य प्रवृत्ति से जो भिन्न-भिन्न पुरुषों में भिन्न गुण परिलक्षित होते हैं, इससे भी पुरुष बहुत्व का निरूपण होता है।[6]

प्रचलित व्याख्याओं के अनुसार इस प्रसंग में सांख्यकारिका में केवल पुरुष के बहुत्व की सिद्धिमात्र है। उसके स्वरूप का निरूपण नहीं। हमारे विचार से यहां दोनों के निरूपण उपलब्ध हैं। एक जन्म, मृत्यु इन्द्रिय से युक्ति (शरीर) के आधार पर एक ओर जहां पुरुष

---

१. वही १/१४३-४४
२. सांख्य प्रज्ञा १७-१६
३. सांख्यदर्शनम् पृष्ठ-२८५
४. सांख्याचार्याः बहूनि पुरुषानान्मत्वेन वदन्ति।
५. सां.सू. १/१४६
६. त्रिगुणादिविर्यपाच्चैव, कारिका-१८

बहुत्व की सिद्धि की गयी है, वहीं यह निरूपण भी स्वयमेव हो जाता है कि पुरुष जन्म, मृत्यु और त्रिगुण से प्रभावित होता है। सांख्यमत में पुरुष और कैवल्य हेतु शरीरों में संसरणशील है। इससे उसके चैतन्य स्वरूप पर आक्षेप नहीं होता[1] पुरुष का असंग और केवल होना ही उसकी त्रिगुण भिन्नता का घोषक मात्र है। त्रिगुण के साथ संयुक्ति में अथवा भोगापवर्गप्रवृत्ति में चैतन्य स्वरूप में विकृति नहीं आ जाती। अस्तु, जिन हेतुओं से पुरुष बहुत्व की सिद्धि की गई उन्हें केवल बद्ध पुरुष की ही सिद्धि मानना उचित प्रतीत नहीं होता।

ईश्वरकृष्णकृत १९वीं कारिका में पुरुष में कैवल्य, माध्यस्थ्य साक्षित्व, द्रष्टृत्व, अकर्तृत्व आदि की सिद्धि की गई है। प्रचलित मतानुसार यह पुरुष जिनके बहुत्व की सिद्धि १८वीं कारिका में की गई है-के ही धर्मों का निरूपण है। यहां उसके मुक्तस्वरूप का वर्णन किया गया है। ऐसा संभवतः इसलिए माना जाता है, क्योंकि केवल अकर्ता, साक्षीभाव आदि स्वरूप वाले पुरुष का जन्म, मृत्यु आदि के आधार पर बहुत्वसिद्धि असंगत प्रतीत होती है।

प्रकृति-पुरुष-संयोग-सांख्यशास्त्र के प्रचलित व्याख्या-ग्रन्थों के अनुसार प्रकृति और पुरुष में पंगु-अन्धवत् संयोग होता है और इस संयोग से सर्गारम्भ होता है। जिस तरह पंगु और अन्ध दोनों परस्परापेक्षी होकर गन्तव्य की ओर अग्रसर होते हैं, उसी तरह प्रकृति और पुरुष परस्परापेक्षी होकर सर्गोन्मुख होते हैं। भोक्तृभाव होने से पुरुष की सर्गोन्मुखता वास्तव में भोगोन्मुखता ही है। व्यक्त होना प्रकृति की सर्गोन्मुखता है। पुरुष पंगु (अविकारी) है अतः नानाविध पदार्थों का वह कर्ता नहीं है। वह अन्धे (जो चलने वाला है) के आश्रय से संसरण करता है। प्रकृति अन्धी है। अतः लक्ष्य (उद्देश्य) का उसे ज्ञान नहीं होता। वह विकारी है, अतः पंगु के मार्गदर्शन में वह कार्य करती है। सांख्य के इस दृष्टान्त की आलोचना प्रायः यह कहकर की जाती है कि पंगु और अन्ध दोनों ही चेतन है जबकि प्रकृति और पुरुष परस्पर विपरीत धर्म वाले हैं। अतः दृष्टान्त अनुपयुक्त है। वास्तव में दृष्टान्त केवल यह बताने के लिए दिया गया है कि पंगु और अन्ध की तरह प्रकृति-पुरुष परस्परापेक्षी है। इससे अधिक साम्य दिखाना अभीष्ट नहीं है। अतः आलोचना सार्थक नहीं कही जा सकती।

इस प्रकार प्रचलित मतानुसार सांख्येदर्शन में असंग त्रिगुणातीत चैतन्य स्वरूप सत्ता पुरुष स्वीकार्य है। यहां पुरुष को भोक्तारूप में स्वीकार किया गया है। साथ ही भोक्तृभाव के अवास्तविक या मिथ्या होने का संकेत भी कहीं नहीं है। सांख्यमत में तो चित् या चैतन्य में विषयों का अवसान ही भोग है। अतः 'भोग' से चिदंश को अलग नहीं किया जा सकता। फिर भोक्तृत्व पुरुष के अस्तित्व में हेतु है और किसी अवास्तविक या मिथ्या लक्षण

---

१. इसका समाधान विज्ञानभिक्षु ने इस प्रकार किया-जन्ममरणे चात्र नोत्पत्तिविनाशे ..संघातविशेषेण संयोगश्च वियोगश्च भोगतदभावनियमकाविति। सां. प्र.भा. १/१४९

को हेतु बनाया गया होगा- ऐसा मानना भी उचित नहीं है। सत्कार्यवादी के लिए यदि पुरुष स्वरूपतः भोक्ता नहीं है तो उसमें भोक्तृभाव कल्पित भी नहीं किया जा सकता है। लेकिन यदि पुरुष सत्य ही भोक्ता है तब सांख्यदर्शन के प्रचलित मत ''पुरुष न बंधता है न संसरण करता है न ही मुक्त होता है''-अवश्य ही विचारणीय होना चाहिए।

मोक्ष-मीमांसा

दुःखों की अत्यन्त निवृत्ति रूप पुरुषार्थ ही विवेक का केन्द्रीय लक्ष्य है। लेकिन इसका यह आशय नहीं है कि सांख्य दर्शन संसार को केवल दुःखमय मानकर संसार से ही निवृत्ति को लक्ष्य मानता हो। सुख मात्रा व तीव्रता में कितना भी अल्प क्यों न हो, उसे त्याज्य नहीं कहा गया। साथ ही एक तर्कप्रधान दर्शन से ऐसी अपेक्षा भी नहीं की जानी चाहिए कि वह ऐसा लक्ष्य स्वीकार करे जो कहीं प्रत्यक्ष में संकेतित न होता है। जीवेषणा और सुख-भोगेच्छा तो चेतना-स्वभाव है। स्वभाव के त्याग की कल्पना भी भला की जा सकती है? हां, प्राणी मात्र की दुःख से निवृत्ति हेतु व्याकुलता अवश्य प्रत्यक्ष सिद्ध है। अतः सांख्यदर्शन में मोक्ष का अर्थ दुःखनिवृत्ति ही है। इसे कुछ पाने के रूप में लेकर कुछ त्यागने के अर्थ में ग्रहण करना चाहिए। न तो पुरुष का प्रकृति से संयोग बन्धन है और न ही प्रकृति-पुरुष-वियोग मोक्ष है। जीवन के लक्ष्य या पुरुषार्थ रूप मोक्ष केवल दुःख से मुक्ति मात्र है।

सांख्यमत में त्रिविध दुःख कहे गए हैं- आध्यात्मिक, आधिदैविक तथा आधिभौतिक। आध्यात्मिक दुःख दो प्रकार का है-शरीरिक तथा मानसिक[1] वात, पित्त, कफ की विषमता से उत्पन्न दुःख शारीरिक दुःख है[2]। सांख्यकारिका के व्याख्याकारों ने मानसिक दुख के अन्तर्गत काम, क्रोधादि से उत्पन्न दुःख, प्रिय से वियोग तथा अप्रिय से संयोग आदि के कारण उत्पन्न दुःखों को सम्मिलित किया है। दुःखों के समस्त वर्गीकरण दुःख उत्पादक कारणों के वर्गीकरण पर आधारित है अन्यथा समस्त दुःख तो मन के अनुभव रूप ही हैं।[3]

सृष्टि में पुरुष के लिए दुःख स्व-भाविक है ईश्वरकृष्ण कहे हैं-

तत्र जरामरणकृतं दुखं प्राप्नोति चेतनः पुरुषः।
लिंगस्याविनिवृत्तेस्तस्माद् दुखं स्वभावेन।। (कारिका-५५)

तत्र (सृष्टि में) लिंग या लिंगशरीर या बुद्धि से निवृत्ति पर्यन्त पुरुष के लिए दुःख स्वाभाविक है। बन्धन-जिस अवस्था से मुक्ति का लक्ष्य पुरुषार्थ है वही अवस्था बन्धन है। सांख्यमत में निर्विवादतः दुःख से मुक्ति को लक्ष्य माना गया है। अतः दुःख ही बन्धन

---

१. सां.प्र.भा. १/१

२. माठर-१

३. सर्वमेव दुःखं मानसम्

है। पुरुष को असंग, अपरिणामी चैतन्यस्वरूप कहा गया है। अतः ऐसे स्वरूप वाले पुरुष का दुःखी होना या बन्धन में पड़ना संभव नहीं है। दूसरी ओर दुःखों का भोक्ता होना भी कैवल्यार्थप्रवृत्ति से स्पष्ट है। तब बन्धन का स्वरूप क्या होगा? सांख्यमत में प्रकृति-पुरुष-विवेक से दुःख निवृत्ति होती है। अतः अविवेक को ही दुःख का ही कारण समझना होगा। लेकिन विज्ञानभिक्षु के अनुसार अविवेक भी संयोग द्वारा ही बन्धन का कारण बनता है[1]। सांख्यमत में अविवेक का अर्थ है अभेद। अतः विवेक का अर्थ है भेद। जीवात्मा का प्रकृति और उसके विकारों से भेद न करने पर प्रकृति के गुणों के प्रभावों को पुरुष अभिमानवश स्वयं में मानने लगता है। अहंकार रजस् प्रधान है और रजोगुण दुःखात्मक। अतः पुरुष दुःख रूप बन्धन में स्वयं को पाता है। तत्त्वसमाससूत्र में 'त्रिविधो बन्धः' (सूत्र-२१) की व्याख्या में भावागणेश ने पञ्चशिख के मतानुसार प्राकृतिक, वैकृतिक तथा दक्षिण-तीन प्रकार के बन्धनों का उल्लेख किया है। अष्टप्रकृतियों में अभिमान से प्राकृतिक बन्ध होता है। प्रकृति के विकारों को ही अन्तिम मानने पर उन्हें ही श्रेयस् मानने पर वैकृतिक या वैकारिक बन्ध होता है तथा दान-दक्षिणा देने से दक्षिण बन्ध होता है।

मोक्ष अपवर्ग या कैवल्य-प्राप्ति

सांख्यमत में मोक्ष, अपवर्ग और कैवल्य दुःख निवृत्ति रूप ही है। जब पुरुष को यह ज्ञान हो जाता है कि दुःख तो रजोगुण का धर्म है और प्रकृति त्रिगुणात्मिका है अतः प्रकृति के विकारों में दुःख तो रहेगा ही। तब वह यह भी जान लेता है कि वह (पुरुष) न सृष्टिकर्ता (गुणकर्ता) है, न वह स्वयं गुण स्वरूप है और न ही त्रिगुण उसके हैं[2] तब वह प्रकृति और उसके विकारों का तटस्थ द्रष्टा होकर रह जाता है। यही मोक्ष है। प्रारब्धवश जब तक शरीर है तब तक वह संसार में रहता है। (शरीरपात) प्रारब्धक्षय के उपरान्त उसे आत्यन्तिक और ऐकान्तिक मुक्ति की प्राप्ति हो जाती है। पुरुष के भोग और अपवर्ग रूपी प्रयोजन (पुरुषार्थ) की सिद्धि हो जाने पर प्रकृति उससे उपरमित हो जाती है।

बन्ध-मोक्ष पुरुष का ही

पुरुषो न बध्यते सर्वगतत्वात्, अविकारित्वात्, निष्क्रियत्वात् अकर्तृत्वात्। यस्मान्न बध्यते तस्मान्न मुच्यते[3]। बन्धाभावान्न बध्यते विमुच्यते नापि संसरति निष्क्रियत्वात्।[4]

पुरुष के निष्क्रिय, असंगत्व, अविकारित्व आदि के कारण तथा ईश्वरकृष्णरचित ६२वीं कारिका की व्याख्याओं के आधार पर ऐसा माना जाता है कि पुरुष का बन्ध-मोक्ष व्यावहारिक है, वास्तव में बन्ध-मोक्ष तो प्रकृति का ही होता है। एक ओर भोग-अपवर्ग को

---

१. सां.प्र.भा. १/५५
२. सां.का.-६४
३. माठर-६२
४. जयमंगला-६२

पुरुषार्थ कहा गया[1] । चेतना में अवसान को भोग माना गया,[2] यह भी कहा गया कि चेतन पुरुष ही दुःख प्राप्त करता है[3] । तब बन्ध-मोक्ष पुरुष का न मानना उचित नहीं प्रतीत होता। आचार्य उदयवीर शास्त्री ने सविस्तर इस मान्यता का निराकरण करते हुए आत्मा या पुरुष के ही बन्ध और मोक्ष को सांख्य सम्मत माना है।[4]

सांख्यदर्शन में ईश्वरवाद

सांख्यकारिका के भाष्यों के आधार पर विद्वानों की यह धारणा बन गई है कि सांख्यदर्शन निरीश्वरवादी ही है। यद्यपि कारिका पूर्वदर्शन या प्राचीन सांख्य को महाभारत आदि ग्रन्थों के आधार पर ईश्वरवादी या परमात्मवादी मान लेने में विद्वानों को आपत्ति नहीं होती, तथापि प्रामाणिक दर्शनशास्त्र के रूप में इसे निरीश्वरवादी ही माना जाता है। ऐसा इसलिए कि आधुनिक विद्वान् सांख्यकारिका को ही सांख्यदर्शन की उपलब्ध प्राचीनत रचना मानते हैं और उपलब्ध भाष्य, टीका, वृत्ति आदि में कहीं भी ईश्वर (परमात्मा) का निरूपण प्राप्त नहीं होता। सांख्यदर्शन के बारे में सूचित करने वाले प्राचीन ग्रन्थों में अहिर्बुध्न्य-संहिता, महाभारत, भगवद्गीता, कतिपय उपनिषदों आदि में सांख्यदर्शन परमात्मवादी ही प्रतीत होता है। इसे वहां कपिलप्रणीत दर्शन ही माना गया है। लेकिन सांख्यग्रन्थ रूप में मान्य सांख्यसूत्र तथा सांख्यकारिका में भाष्यकारों के मतानुसार परमात्मा की सत्ता स्वीकृत न होने से आधुनिक विद्वानों ने सांख्यदर्शन को विकास के तीन चरणों में विभाजित किया है। तदनुसार प्राचीन सांख्य ईश्वरवादी था। द्वितीय चरण में वह निरीश्वरवादी हो गया जिसके अन्तर्गत सूत्र-कारिका सम्मिलित है तथा तृतीय चरण में विज्ञानभिक्षु ने सांख्य को पुनः प्राचीन रूप में प्रतिष्ठित करने का प्रयास किया, तथापि सांख्य ग्रन्थोंमें ईश्वर-प्रतिषेध है - ऐसा वे भी स्वीकार करते हैं। इसीलिए वे इस अंश में सांख्यदर्शन को दुर्बल मानते हैं। उनका मत है कि सांख्यदर्शन में प्रौढिवादी से व्यावहारिक ईश्वर का ही प्रतिषेध है।[5] अतः यद्यपि विज्ञानभिक्षु को ईश्वरवादी माने जाने पर भी विज्ञानभिक्षु सांख्यसूत्र में ईश्वर का खण्डन किया जाना स्वीकार करते हैं। लेकिन उनके अनुसार यह खण्डन ईश्वर का खण्डन न होकर एक देशीयों के प्रौढिवादी से किया गया खण्डन है। अन्यथा 'ईश्वर सिद्धि' के स्थान पर 'ईश्वराभावात्' सूत्र होता।[6]

आचार्य विज्ञानभिक्षु के अनुसार निर्गुण अपरिणामी चेतन तत्त्व का सृष्टिकर्तृत्व मान्य नहीं, क्योंकि इसमें कोई प्रमाण नहीं। ''अहंकाररूपो यः कर्ता तदधीनैव कार्यसिद्धिः सृष्टिसंहारनिष्पतिर्भवति.. अनहंकृतसृष्टत्वे नित्येश्वरे च प्रमाणाऽभावात् अहंकारोपाधिक

---

१. सां.का.-१७
२. सां.सू. १/१०४
३. सां.का.-५५
४. सां.सि. पृष्ठ १८५-१८६
५. सां.प्र.भा. उपोद्घात
६. वही १/१६२

ब्रह्मरुद्रयोः सृष्टिसंहारकर्तृत्वं श्रुतिस्मृतिसिद्धम्''[1] विज्ञानभिक्षु के उक्त कथन से तथा सांख्यसूत्रों के ईश्वरप्रतिषेधपरक अंशों से निर्गुण अपरिणाम साक्षी चैतन्य स्वरूप सत्ता का निषेध सिद्ध नहीं होता, अपितु उसमें सृष्टिकर्तृत्व का निषेध सिद्ध होता है। यह निषेध भी उपादान दृष्ट्या ही है। सांख्यदर्शन में चेतना के सन्निधान से प्रकृति में प्रवृत्ति को संभव माना गया है। उदयवीर शास्त्री के अनुसार सांख्यमत में प्रकृति की प्रेरणा अथवा नियंत्रण के लिए परमात्मा का अधिष्ठातृत्व स्वीकृत है जीवात्मा का नहीं है।[2]

सांख्यकारिका के व्याख्याकारों ने भी कारिका में ईश्वर की सत्ता का निराकरण नहीं किया। यही नहीं, व्याख्याकारों ने ईश्वरकारणता की अस्वीकृति का कारण जिस प्रकार स्पष्ट किया है उससे सांख्यमत में ईश्वर की सत्ता की स्वीकृति का संकेत मिलता है। माठर-वृत्ति में लिखा है-

> **"सांख्या वदन्ति। ईश्वरः कारणं न भवति। कस्मात्? निर्गुणत्वात्। इमाः सगुणाः प्रजाः। सत्त्वरजस्तमांसि त्रयो गुणाः। प्रकृतेरिमाः समुत्पन्नाः प्रजाः। यदीश्वरं कारणं स्यात्ततो निर्गुणादीश्वरान्निर्गुणा एव प्रजाः। न चैवम्। तस्मादीश्वरः कारणं न भवति।[3]**

ऐसा ही गौडपादभाष्य, सांख्यवृत्ति, सुवर्णसप्तति आदि में भी कहा गया है। यहां सांख्य को "ईश्वर की सत्ता मान्य नहीं है" ऐसा नहीं कहा गया। साथ ही ईश्वर की जगत् कारणता का निराकरण जिस तरह किया है, वह उसके परिणामिता के निषेध से सम्बद्ध है। ईश्वर निर्गुण है और जगत् त्रिगुणात्मक है। सांख्य की मान्यता है कि पुरुष अत्रिगुण है अतः त्रिगुणात्मक जगत् उसका परिणाम या विकार नहीं हो सकता। उपर्युक्त कथन में जिस कारण का संकेत है वह त्रिगुणात्मक व्यक्त पदार्थ रूपी परिणाम का उपादान रूप कारण है। निमित्त या अधिष्ठातृत्व रूप कारण का नहीं। अतः सांख्यसूत्र अथवा कारिका पर निरीश्वरवादी होने का मतारोपण उचित नहीं है। सांख्य दर्शन के आधुनिक भारतीय विद्वान् श्रद्धेय उदयवीर शास्त्री तथा डॉ. गजाननशास्त्री मुसलगांवकर, श्री अभय कुमार मजूमदार सांख्यदर्शन की मुख्य परम्परा को सेश्वर ही मानते हैं। डॉ. आद्या प्रसाद मिश्र कपिलोपदिष्ट सांख्य को मूलतः ईश्वरवादी मानते हैं। उनके अनुसार सांख्यसूत्र के ईश्वर प्रतिषेधक सूत्रों को वे व्याख्यापेक्षया सेश्वर निरीश्वर दोनों संभव मानते हैं तथापि ईश्वरकृष्ण की कारिकाओं में ईश्वर-खण्डन न होने पर भी ईश्वर की सत्ता की विवेचना या महत्ता

---

१. सां.प्र.भा. ६/६४

२. सां.सि. पृष्ठ-५३

३. ६१वीं कारिका पर माठरवृत्ति

का उल्लेख न होने से उसे वे अनीश्वरवादी ही मानते हैं।[1] अधिकांश विद्वान् सांख्यकारिका को निरीश्वरवादी मानते हैं। सांख्यसूत्र तो अर्वाचीन माने जाते हैं। अतः कारिकाओं के आधार पर इन्हें भी तथैव ही माना जाता है।

सांख्यकारिका की एक अर्वाचीन व्याख्या सांख्यतरुवसन्त के रचयिता मुडुम्ब नरसिंह स्वामी सांख्य को वेदान्तीय रूप में प्रस्तुत करते हैं। सांख्यमत को वे श्रुति से असंगत या विरोधी नहीं मानते। तीसरी कारिका के भाष्य में वे कहते हैं-

**"प्रकृतिपुरुषौ द्वौ च तत्त्वमिति कपिलमते नास्त्येव श्रुतिविसंवादः
पुरुष एकः सनातनः स निर्विशेषः चितिरूपः.........
पुमान् अविविक्त संसारभुक् संसारपालकश्चेति द्विकोटिस्थो वर्तते।
संसारभुजो वयं, तत्पालकाः ब्रह्मरुद्रेन्द्रादयः। विविक्तः
परमः पुमानेक एव। स आदौ सर्गमूलनिर्वाहाय ज्ञानेन विविक्तोऽपि
इच्छया अविविक्तो भवति। स एव नारायणादिशब्दैरुच्यते।**

मुडुम्ब नरसिंह स्वामी ने यह मत अपने भाष्य में अवश्य कहा है परन्तु वे किसी कारिका में इस मत का दर्शन नहीं करा सके।

डा. रामशंकर भट्टाचार्य का मत है कि सांख्य को सेश्वर-निरीश्वररूपेण विभक्त नहीं किया जा सकता। सांख्यदृष्टि में अनेक प्रकार के ईश्वर हैं और प्रत्येक प्रकार में ईश्वर व्यक्तियों की संख्या अवधारणीय नहीं है।[2] इस विशेष प्रकार के ईश्वर की मान्यता के होने या न होने के आधार पर सांख्य दर्शन को निरीश्वरवादी नहीं कहा जाता है। वैदिक दर्शनों में मान्य परमात्मा या सृष्टिकर्ता सर्वव्यापी, सर्वान्तर्यामी नित्य सत्ता रूप ईश्वर की मान्यता के न होने की धारणा के कारण सांख्यदर्शन को निरीश्वरवादी कहा जाता है।

सांख्यदर्शन ईश्वरवादी है या नहीं-इस पर विचार करते समय कुछ प्रश्नों के उत्तर के विषय में स्पष्ट समाधान और समाधान की स्वीकृति तथा सहमति आवश्यक है। वे प्रश्न और संभावित समाधान इस प्रकार हैं-

१. क्या कपिल का दर्शन ईश्वरवादी था? यदि कपिल का दर्शन निर्विवादतः निरीश्वरवादी था तब तो सांख्यसूत्र और कारिकाओं की निरीश्वरवादी व्याख्याएँ युक्तिसंगत मानी जाएंगी। लेकिन प्राचीन ग्रन्थों में सांख्य दर्शन का जो रूप मिलता है उससे यह स्वीकार करने के अधिक और प्रबल प्रमाण हैं कि कपिल का दर्शन मूलतः ईश्वरवादी था। अतः ऐसा कोई भी ग्रन्थ जिसे कपिल दर्शन का ग्रन्थ माना जाता हो-की व्याख्या ईश्वरवादी ही होनी चाहिए। सांख्यसूत्रों में ईश्वर प्रतिषेधपरक प्रसंगों से दो बातें सामने आती हैं। एक

---

१. सां.द.ऐ.प. पृष्ठ १६३

२. सां. त. की हिन्दी व्याख्या में व्याख्याकार का निवेदन

तो यह कि सूत्रकार ईश्वर की सिद्धि प्रमाणों द्वारा संभव नहीं मानते और दूसरा यह कि ईश्वर की सत्ता का खण्डन न करके सूत्रकार उसके सृष्टिकर्तृत्व, कर्मफलदाता आदि रूपों का खण्डन करते हैं। दोनों ही तथ्य सांख्यसूत्र के दर्शन को निरीश्वरवादी निरूपित करने के लिए सुनिश्चित आधार नहीं है।

२. क्या भारत के इतिहास से यह प्रमाणित हो सकता है कि कोई वैदिक दर्शन निरीश्वरवादी रहा हो और तब भी सुप्रतिष्ठित, विख्यात और लोकप्रिय रहा हो? न तो प्राक् बौद्ध-जैन-काल में ऐसे दर्शन के अस्तित्व का प्रमाण है और न ही प्राचीन भारतीय समाज की प्रवृत्ति ऐसी रही है, जहां नास्तिक दर्शन लोकप्रिय हो सकते हों। इस बात के प्रबल प्रमाण (अहिर्बुध्न्संहिता, महाभारत, गीता, पुराण आदि में) हैं जो यह सिद्ध करते हैं कि सांख्यदर्शन अत्यन्त प्राचीन काल से ही सुप्रतिष्ठित, समादृत और लोकप्रिय दर्शन रहा है। जैन, बौद्ध आदि अवैदिक और निरीश्वरवादी दर्शन भी थोड़े से समय के लिए लोकप्रिय होकर सिमट गए। अतः इतना सुप्रतिष्ठित और लोकप्रिय दर्शन निरीश्वरवादी रहा होगा- यह संदेहास्पद तो है साथ ही भारतीय समाज की प्रकृति को देखते हुए असंभव भी लगता है।

३. बौद्ध दर्शन के प्रभावकाल और उसके उपरान्त रचे गए दर्शन-साहित्य में ही प्रायः सांख्यदर्शन को निरीश्वरवादी रूप में ख्याति क्यों मिली? कहीं सांख्यकारिका का निरीश्वरवादी रूप में व्याख्यायित होना बौद्ध प्रभाव का परिणाम तो नहीं? आचार्य उदयवीर शास्त्री के इस कथन को हम उचित समझते हैं कि "जब उन विचारों (बौद्ध विचारों) को दर्शन का रूप दिया जाने लगा तब इसका अनुभव हुआ कि मूल रूप में ईश्वर के अस्तित्व की अनावश्यकता का कोई प्राचीन आधार होना चाहिए। विचार और प्रतिष्ठा की दृष्टि से सांख्यदर्शन का स्थान विद्वत्समाज में सदा मूर्द्धन्य रहा है, और उस समय तो वह अपने पूर्ण प्रकाश में विद्यमान था। बौद्ध विद्वानों का ध्यान उस ओर जाना स्वाभाविक था। उन्होंने विचारों की दृष्टि से सांख्य के अन्तर्गत वार्षगण्य के सिद्धान्तों को अपने बहुत समीप देखा। उन्होंने इसी को अपने दर्शन का प्रथम आधार बनाकर, जगत्सर्ग-प्रक्रिया में ईश्वर के अस्तित्व को अनावश्यक बताकर उसे अलग निकाल फेंका तथा वार्षगण्य के एतत्सम्बन्धी सिद्धान्तों को सांख्य के नाम पर प्रबल प्रयत्न के साथ प्रचारित किया। शताब्दियों के इस प्रचार का यह परिणाम हुआ कि सांख्य पर निरीश्वरवादिता दृढरूप में आरोपित कर दी गई और इसी लिए सांख्यकारिका की निरीश्वरवादी व्याख्याएँ ही अधिक प्रामाणिक मान ली गई।"[1]

---

१. सां.सि. पृष्ठ-६४

४. आधुनिक विद्वान् सांख्यकारिका को ही सांख्यदर्शन की उपलब्ध प्राचीन प्रामाणिक रचना मानते हैं। सांख्यकारिका के ही साक्ष्य से यह स्पष्ट होता है कि कारिकोक्त दर्शन कपिल दर्शन है। कपिल का दर्शन जब ईश्वरवादी है तब कारिकादर्शन निरीश्वरवादी क्यों मान लिया गया? बौद्ध प्रभावकाल में लिखी गई कारिका व्याख्याओं से स्वतंत्र कोई व्याख्या १५वीं शताब्दी तक लिखी ही नहीं गई है जो उपलब्ध हो। क्या सांख्यदर्शन को ईश्वरवादी मानकर कारिकाओं की व्याख्या करना संभव नहीं था?

उपर्युक्त विचारों के प्रकाश में यदि सूत्र-कारिका पर स्वतंत्र रूप से विचार किया जाय और प्राचीन सांख्यदर्शन के उपलब्ध विचारों के अनुरूप उनकी व्याख्या की जाय तो इन्हें भी ईश्वरवादी निरूपित किया जा सकता है। इस तरह की व्याख्या के तीन प्रयासों की हमें जानकारी है। मुडुम्ब नरसिंह स्वामी का 'सांख्यतरुवसन्त' तथा अभय कुमार मजूमदार का समीक्षात्मक ग्रन्थ 'सांख्य कन्सप्ट आफ पर्सनालिटी' में पुरुष के एकत्व का निरूपण किया गया। उनके अनुसार परमार्थतः या कारणरूप या अव्यक्त रूप में पुरुष एक है और व्यवहारतः कार्यरूप या व्यक्तरूप में पुरुष अनेक है। श्री मजूमदार अट्ठारहवीं कारिकागत पुरुष बहुत्व की सिद्धि को पुरुष बहुत्व के बजाय 'उपाधि बहुत्व' की सिद्धि मानते हैं। उनके मत में पुरुष बहुत्व की सिद्धि सम्भव नहीं[1]। लेकिन कारिका में स्पष्टतः पुरुष की सिद्धि कही गई है। अतः श्री मजूमदार एकत्व और बहुत्व का समायोजन यह मानकर करते हैं कि एक ही पुरुष सत् है (जोकि परमसत् परमपुरुष है) और उसका उपाधिभेद से, या वैयक्तीकरण से बहुत्व है। यह ठीक है कि बहुत्व कल्पना उपाधि या पुरि के द्वारा ही होती है। लेकिन कारिकाकार उपाधि के बहुत्व की सिद्धि न करके पुरुष (पुरि नहीं) का बहुत्व सिद्ध कर रहे हैं। अतः ऐसा समायोजन जिसमें पुरुष बहुत्व पारमार्थिक न हो, सांख्यीय समायोजन नहीं कहा जा सकता।

सांख्यदर्शन के ईश्वरवादी निरूपण का एक रूप 'त्रैतवादी' भी है। भोक्ता, भोग्य प्रेरिता 'द्वा सुपर्णा आदि सांख्याभिमतानुसार ही है। यह त्रैत मौलिक सांख्य की अपनी विशिष्ठता थी[2]। आचार्य उदयवीर शास्त्री[3], डॉ. गजाननशास्त्री मुसलगांवकर[4] सांख्यदर्शन को त्रैतवादी मानते हैं। त्रैतवादी का स्पष्ट संकेत हमें सांख्यसूत्रों तथा कारिका दोनों में ही मिलते हैं। यदि प्राचीन सांख्य के अनुरूप इन ग्रन्थों की व्याख्या की जाए तो इनकी न केवल संगति निरूपित होती अपि तु प्रचलित विसंगतियाँ भी निराकृत हो जाती हैं। पुरुष की अस्तित्वसिद्धि में जो हेतु सांख्यसूत्रवर्णित हैं, उनकी प्रचलित व्याख्याओं से तो हेतुओं की

---

१. सांख्य कन्सप्ट आफ पर्सनालिटी पृष्ठ ३३-३४
२. सां.द.ऐ.प. पृष्ठ-३१
३. सांख्य सि.
४. सांख्यदर्शनम् भाष्यप्रदीप

पुनरावृत्ति संगत नहीं कही जाएगी। ईश्वरकृष्णकृत कारिकाएँ चूंकि विशाल ग्रन्थ की संक्षेप में प्रस्तुति थीं, वहां भी पुनरावृत्ति असंगत ही कही जाएगी। 'संघातपरार्थत्वात्' की व्याख्या में भोक्तृभाव तो अन्तर्निहित है फिर अलग से भोक्तृभावात् कहकर पुनरुक्ति का कोई औचित्य नहीं। फिर सांख्यसूत्र में तीन हेतुओं के उपरान्त प्रकरण समाप्तिसूचक 'चेति' का भी कोई औचित्य नहीं रह जाता यदि हम पांचों हेतुओं को जीवात्म पुरुष साधक ही मानें। हमारे विचार से सूत्र १/१४०-१४२ तो परमात्मा और जीवात्मा दोनों का ही निरूपण करते हैं। सूत्र १/१४३, १४४ केवल जीवात्मा का निरूपण करते हैं। सांख्यकारिका में ११वीं कारिकोक्त "तद्विपरीतस्तथा च पुंमान्" की युक्तिसंगत व्याख्या भी दो प्रकार के चेतन तत्व या पुरुष के निरूपणार्थ ग्रहण करने पर ही संभव है।

सांख्य दर्शन-आक्षेपों का समाधान

सांख्यदर्शन एक अत्यन्त प्राचीन दर्शन होने से तथा सूत्र और कारिका के गूढार्थक होने से उनकी व्याख्याओं के आधार पर सांख्यदर्शन की पर्याप्त आलोचनाएँ की गई हैं। यहां कुछ प्रमुख आलोचनाओं के समाधान का सांख्यसम्मत प्रयास किया गया है।

सांख्य का प्रमुख दोष उसका द्वैतवाद है। प्रकृति और पुरुष को दो नितान्त भिन्न और स्वतंत्र तत्त्व मानना सांख्य की प्रमुख भूल है। यदि पुरुष और प्रकृति दो स्वतंत्र और निरपेक्ष तत्व हैं तो उनका किसी प्रकार संयोग नहीं हो सकता और संयोग के अभाव में सर्ग नहीं हो सकता।[1]

क्या द्वैतवाद को दोष कहा जा सकता है? सृष्टि में जहां तक मानवी बुद्धि के तर्क विचार-प्रणाली का क्षेत्र है वहां तक न्यूनतम द्वैत ही स्थापित है। सांख्यदर्शन तर्कबुद्धि और युक्तिसंगत चिन्तन-प्रणाली है। प्रत्यक्ष से सृष्टि में जड़ चेतन सिद्ध होता है। सृष्टि में व्यक्त जड़ चेतन परस्पर इतने भिन्न हैं कि इनमें किसी एक को मूल कारण मानने का कोई युक्तिसंगत आधार तो हो ही नहीं सकता। हां, यह माना जा सकता है कि जड़ और चेतन कामूल कारण अन्य कोई ऐसा तत्व हेा सकता है जिससे इन दोनों की उत्पत्ति होती हो, जो न तो जड़ कहा जा सकता है और न चेतन। लेकिन तब उसमें जड़ और चेतन की उत्पत्ति का उपादान भूत कुछ अवश्य स्वीकार करना पड़ेगा। दर्शन के अब तक के साहित्य में जड़ चेतन से भिन्न किसी तीसरे तत्व की स्वीकृति का कोई प्रमाण नहीं मिलता। सृष्टि का मूल कारण जड़ या चेतन एक ही कारण किसी भी युक्ति से सिद्ध नहीं होता। हां, मान लेने की बात अलग है। मूल कारण यदि बुद्धि की तर्क प्रणाली से परे का विषय है और उसे केवल मान लेना ही संभव है तब प्रत्यक्षानुमान से गम्य आधार पर तदनुसार मानना ही युक्ति संगत है। जड़ से चेतन या चेतन से जड़ की उत्पत्ति अकल्पनीय है। अतः जड चेतन द्वैतवाद ही युक्तिसंगत है। यह दोष लेशमात्र भी नहीं है।

---

१. आ. अ. पृष्ठ १६२-६३

प्रकृति और पुरुष दो सर्वथा भिन्न और स्वतंत्र तत्त्व हैं-ऐसा मानने पर उनमें संयोग संभव नहीं है, इस प्रकार की आलोचना भी सांख्यमत को सही रूप में न समझ पाने के कारण ही है। सांख्यमत में प्रकृति और पुरुष अपनी सत्ता के लिए परस्पराश्रित नहीं है। न प्रकृति पुरुष को उत्पन्न करती है ओर न पुरुष प्रकृति को। सत्ता की दृष्टि से स्वतंत्र और भिन्न होते हुए भी ये पृथक् नहीं रहते। ये दोनों तत्त्व परस्पर असंयुक्त रहते हैं- ऐसा सांख्य कभी नहीं कहता। अतः संयोग संभव है या नहीं-ऐसा प्रश्न ही निर्मूल है। संयोग तो है। जब संयोग है तो निश्चय ही प्रकृति और पुरुष में इसकी योग्यता भी है। अभिव्यक्ति के लिए दोनों तत्त्व परस्परापेक्षी हैं-यह सांख्य का स्पष्ट मत है। डॉ. चन्द्रधर शर्मा लिखते हैं कि प्रकृति अचेतन है और पुरुष उदासीन है और इन दोनों को मिलाने वाला कोई तत्त्व नहीं है। अतः दोनों का मिलन असम्भव है। इस प्रकार की आलोचना प्रकृति-पुरुष के अन्य लक्षणों को अनदेखा करके ही की जा सकती है। पुरुष में भोक्तृभाव और कैवल्यार्थप्रवृत्ति को सांख्यमत में स्वीकार किया गया है। अतः पुरुष की उदासीनता को विशेष अर्थ में ही समझना होगा। उदासीनता का पुरुष में उल्लेख कर्तृत्व निषेधपरक है।[1] डॉ. मुसलगांवकर ने ठीक ही कहा है- "सूत्रकार ने आत्मा को उदासीन अर्थात् अकर्ता कहकर उसके अपरिणामित्व को सूचित किया है। पुरुष में जो अकर्तृत्व (औदासीन्य) बताया है वह अपरिणामित्वरूप है अद्रष्ट्रत्वरूप नहीं[2]"। सांख्य को निरीश्वर मानने पर संयोग का कारण पुरुष के भोक्तृस्वरूप तथा प्रकृति का विषयरूप होना बताया जा सकता है। प्राचीन प्रमाणों से यह स्पष्ट है कि सांख्यमत में पुरुष (जीवात्मचेतना) प्रकृति में संयोग हेतु तीसरा तत्त्व मान्य है। दोनों स्थितियों में प्रकृति-पुरुष-संयोग तो है। इनके क्रमशः अचेतन तथा उदासीनता के साथ जो अन्य लक्षण बताये गये हैं उनसे इनके मिलन की संभावना स्पष्ट है।

सांख्य ने प्रकृति में कर्तृत्व तथा पुरुष में भोक्तृत्व का आरोप करके कर्मवाद को ठुकरा दिया है और कृतनाश और अकृतागम के दोषों को निमंत्रण दिया है[3]। इस आलोचना का आधार सांख्य पर असांख्यीय मतारोपण ही हो सकता है। प्रकृति में जिस कर्तृत्व को सांख्यदर्शन में स्वीकार किया गया है वह नानावधि अनेकरूप व्यक्त का कर्तृत्व है। प्रकृति त्रिगुणात्मक है। तीनों गुणों के परस्पर संघात की अनेकविधता के कारण सृष्टि में भी अनेकता, विषमता है। इस अनेकता और विषमता का कारण त्रिगुण है। पुरुष चूंकि अत्रिगुण और अपरिणामी अविकारी है अतः विषमता या अनेकता का वह उपादान नहीं बन सकता। पुरुष अचेतन सृष्टि का प्रयोक्ता है। प्रयुक्त्यनुसार भोग है। अविवेकवश वह प्रकृति-कर्तृत्व को अपना कर्तृत्व मान बैठता है। इसलिए दुःख भोगता है। वास्तव में पुरुष

१. सां.प्र.भा. १/१६३
२. भाष्यप्रदीप १/१६३
३. भा.द.आ.अ. पृष्ठ-१६३

का भोग प्रकृति के कर्तृत्व के कारण नहीं वरन् स्वयं पुरुष के भोक्तृस्वरूप के कारण है। अतः कर्मवाद का उल्लंघन सांख्यदर्शन में नहीं है। फिर; कर्मवाद में कर्म का जो रूप है वह प्रकृति कर्ममात्र नहीं वरन् कर्म का पुरुष-सम्बन्धरूप है। इस सम्बन्धके द्वारा ही फल का रूप भी निर्धारित होता है। अतः कृतनाश और अकृतागम की प्रसक्ति ही नहीं होती।

सांख्यदर्शन की एक भूल की चर्चा करते हुए डॉ. शर्मा कहते हैं-सांख्य विशुद्ध चैतन्य स्वरूप पुरुष में तथा अन्तःकरण प्रतिबिम्बित चैतन्यरूप जीव में भेद नहीं करता। बन्धन, संसरण और मोक्ष जीवों के होते हैं, किन्तु सांख्य पुरुष और जीव के भेद को भूलकर पुरुष को अनेक मानता है। साक्षी और निर्विकार पुरुष में भोक्तृत्व की कल्पना करता है। नित्य पुरुष को जन्ममरणशील मानता है।[1]

इस प्रसंग में भी सांख्यदर्शन में भूल या दोष नहीं है। जीव और पुरुष में भेद तो है, लेकिन यह भेद अस्तित्वभेद नहीं है। बिना पुरुषसंयुक्ति प्रतिबिम्बन या सन्निधि के जीव की कल्पना ही नहीं की जा सकती है। केवल अन्तःकरणोपाधि जीव नहीं कहा जाता। संसरण आदि में अन्तःकरणादि तो वाहनरूप साधन है। संसरण तो पुरुष ही का होता है। पुरुष के नित्य निर्विकार होने में और संसरणशील होने में कोई विरोध नहीं है। अन्तःकरणयुक्त होने पर पुरुष विकृत नहीं होता। वह चैतन्य स्वरूप ही रहता है। नित्य पुरुष के जन्ममरण का अर्थ पुरुष का उत्पत्ति-विनाश नहीं हैं। शरीर में व्यक्त होना जन्म है और ऐसा न होना अर्थात् स्थूल शरीर अलग हो जाना मृत्यु। जन्म और मृत्यु शरीर में प्रवेश करने और निकल जाने को कहते हैं। प्रवेश करने वाले तत्त्व की नित्यता की इसमें हानि नहीं होती है।

सांख्य दर्शन भारत के ही नहीं विश्व के दार्शनिक चिन्तन के इतिहास में प्राचीनतम दर्शन है। केवल दर्शन ही नहीं ज्ञान की अन्य भारतीय विधाओं पर सांख्यदर्शन का प्रचुरता से प्रभाव परिलक्षित होता है। सांख्य के प्रकृति, पुरुष, त्रिगुण, महत् आदि पारिभाषिक शब्दों का संस्कृत साहित्यकारों की रचनाओं में भी यथार्थ प्रयोग दिखता है। सांख्य जड-चेतन-भेद से द्वैतवादी तथा अजाविनाशी तत्त्वों के भेद से त्रैतवादी है।

---

१. वही

योगदर्शन का इतिहास

'योग' अत्यन्त व्यापक विषय है। वेद, उपनिषद्, भागवत आदि पुराण, रामायण, महाभारत, आयुर्वेद, अलंकार आदि ऐसा कोई भी शास्त्र नहीं है, जिसमें योग का उल्लेख न मिलता हो। पतञ्जलिकृत दर्शन में योग की व्यापक चर्चा होने के कारण उनका शास्त्र योगदर्शन के नाम से विभूषित हुआ। योग की अनेक शाखा-प्रशाखाएँ हैं। विश्लेषण के आधार भिन्न-भिन्न होने से वह अनेकविध नामों से पुकारा जाने लगा। योगसिद्धान्तचन्द्रिका के रचयिता नारायणतीर्थ ने 'योग' को क्रियायोग, चर्यायोग, कर्मयोग, हठयोग, मन्त्रयोग, ज्ञानयोग, अद्वैतयोग, लक्ष्ययोग, ब्रह्मयोग, शिवयोग, सिद्धियोग, वासनायोग, लययोग, ध्यानयोग तथा प्रेमभक्तियोग द्वारा साध्य माना है एवं अनेक योगों से ध्रुवीकृत योग अर्थात् समाधि को राजयोग नाम से अभिहित किया है।[1]

योग-साहित्य को दो वर्गों में विभक्त किया जा सकता है -

१. पातञ्जल योग-साहित्य तथा

२. पातञ्जलेतर योग-साहित्य।

'योग' के आचार्यों की श्रृंखला बहुत लम्बी है। यहाँ योग-साहित्य के प्रथम वर्ग के आचार्यों का ही वर्णन किया जा रहा है।

हिरण्यगर्भ

योगदर्शन की प्राणप्रतिष्ठा यद्यपि पतञ्जलिकृत योग-सूत्रों में ही हुई है तथापि पतञ्जलि को 'योग' का आदिप्रवर्तक नही माना जाता है। हिरण्यगर्भ योग के आदिप्रवर्तक हैं। यही कारण है कि महाभारत, अहिर्बुध्न्यसंहिता, मनुस्मृति, भामती, योगियाज्ञवल्क्य आदि ग्रन्थों में हिरण्यगर्भ को योग का आदिवक्ता कहा गया है।[2] योग के ये आदिवक्ता हिरण्यगर्भ कौन से व्यक्ति हैं- कपिल अथवा कपिल से पृथक् कोई अन्य व्यक्ति ? - इस विषय में इतिहासकारों में मतैक्य नहीं है। किन्तु इतना तो सभी इतिहासकार मानते हैं कि हिरण्यगर्भ नाम के जो योगी वैदिक युग में हुए वे ही योग के आदिवक्ता हैं।

---

१. निदिध्यासनञ्चैकतानतादिरूपो राजयोगापरपर्यायः समाधिः। तत्साधनं तु क्रियायोगः, चर्यायोगः, कर्मयोगो, हठयोगो, मन्त्रयोगो, ज्ञानयोगः, अद्वैतयोगो, लक्ष्ययोगो, ब्रह्मयोगः, शिवयोगः, सिद्धियोगो, वासनायोगो, लययोगो, ध्यानयोगः, प्रेमभक्तियोगश्च-योगसिद्धान्तचन्द्रिका पृ. सं.२।

२. महाभारत ११।३।४९-६५, अहिर्बुध्न्यसंहिता १२।३६, मनुस्मृति १।८८-८९, भामती २।१।३, हिरण्यगर्भो योगस्य वक्ता नान्यः पुरातनः-योगियाज्ञवल्क्य १२।५।

पतञ्जलि

सम्पूर्ण वैदिक साहित्य में आदि से अन्त तक विकीर्ण 'योग' के सिद्धान्तों को सूत्रात्मक शैली में उपनिबद्ध कर उसे योगदर्शन के नाम से प्रतिष्ठापित कराने में महर्षि पतञ्जलि का नाम आदरपूर्वक स्मरण किया जाता है। पतञ्जलि को योग-सिद्धान्तों का अनुशासनकर्त्ता माना जाता है। योगसूत्र के प्रथम सूत्र में स्वयं पतञ्जलि ने इस बात की पुष्टि की है।[१] पं. उदयवीर शास्त्री ने पतञ्जलि नाम के अनेक आचार्यों को खोज निकाला है[२], जिनका वर्णन अधोलिखित है-

(क) योग-सूत्र के रचयिता पतञ्जलि।
(ख) व्याकरण-महाभाष्य के रचयिता पतञ्जलि।
(ग) निदान-सूत्र के रचयिता पतञ्जलि।
(घ) परमार्थसार के रचयिता पतञ्जलि।
(ङ) युक्तिदीपिका[३] तथा व्यासभाष्य[४] आदि ग्रन्थों में उल्लिखित सांख्याचार्य पतञ्जलि।
(च) आयुर्वेदाचार्य पतञ्जलि।
(छ) कोषकार पतञ्जलि।[५]

पतञ्जलि के अनेक नाम - इतना ही नहीं, संस्कृत के प्राचीन ग्रन्थों में पतञ्जलि को देशनाम, मातृनाम तथा अवतारनाम आदि अनेक नामों से पुकारा गया है। पतञ्जलि के गोनर्दीय, गोणिकापुत्र, नागनाथ, अहिपति, फणिभृत्, फणिपति, शेष, वासुकि, भोगीन्द्र, चूर्णिकाकार, पदकार आदि अनेक नाम प्रसिद्ध हैं। इनमें से सम्भवतः गोनर्दीय देशनाम तथा गोणिकापुत्र मातृनाम पतञ्जलि का रहा होगा। इसके अतिरिक्त अहिपति, फणिभृत्, वासुकि आदि उनके भगवान् शेष[६] का अवतार होने की मान्यता पर आधारित प्रतीत होते हैं।

---

१. अथ योगानुशासनम्-**योगसूत्र** १।१
२. **सांख्य दर्शन का इतिहास**, द्वितीय संस्करण १९७६
३. (क) एवं तर्हि नैवांहंकारो विद्यत इति पतञ्जलिः। महतोऽस्मिप्रत्ययरूपत्वाभ्युपगमात्-**युक्तिदीपिका** पृ.सं. ३२।
(ख) पातञ्जले तु सूक्ष्मशरीरं यत् सिद्धिकाले पूर्वमिन्द्रियाणि बीजदेशं नयति, तत्र तत्कृताशयवशात् द्युदेशम् यातनास्थानं वा करणानि वा पापस्य निवर्तते-**युक्तिदीपिका** पृ.सं. १४४।
(ग) यत्तावत् पतञ्जलिः आह-सूक्ष्मशरीरं विनिवर्तते पुनश्चान्यदुत्पद्यते-**युक्तिदीपिका** पृ.सं. १४५।
(घ) एवं त्रिविधभावपरिहारात्... न सर्वं स्वतः पतञ्जलिवत्-**युक्तिदीपिका** पृ.सं. १४८।
४. समूहो द्रव्यमिति पतञ्जलिः-**व्यासभाष्य** ३।४४
५. **विश्वप्रकाशकोष** १।१६।१६, **महाभाष्यप्रदीप** ४।२।९२।
६. प्रामाण्यं वासुकेर्व्याडिव्युत्पत्तिर्धनपालतः। प्रपञ्चश्च वाचस्पतिप्रभृतेरिह लक्ष्यताम्-हेमचन्द्रकृत **अभिधानचिन्तामणि**, श्लोक सं. ३।

कालक्रम से आगे बढ़ते हुए, तत्-तत् ग्रन्थों के अन्तःसाक्ष्यों के आधार पर योगसूत्र के कर्त्ता, व्याकरण-महाभाष्य के कर्त्ता तथा आयुर्वेद के कर्त्ता एक ही पतञ्जलि नाम के व्यक्ति होने की मान्यता को पुष्टि मिली। इस सन्दर्भ में योगसूत्र के वृत्तिकार भोज तथा वाक्यपदीयकार भर्तृहरि के एतत्सम्बन्धी विचार अवलोकनीय हैं -

भोजदेव के विचार - योगसूत्र के वृत्तिकार भोजदेव का योगविषयक ग्रन्थ भोजवृत्ति अथवा राजमार्तण्ड के नाम से विख्यात है। सदृश ग्रन्थत्रय-निर्माण में पतञ्जलि के साथ अपनी समानता व्यक्त करते हुए भोजदेव ने एक श्लोक[1] लिखा है, जिसमें उन्होंने पतञ्जलि नाम के एक ही व्यक्ति को शास्त्रत्रय का निर्माता माना है। श्लोक का आशय कुछ इस प्रकार है-"जिस प्रकार पतञ्जलि ने वाणी, चित्त तथा शरीर-सम्बन्धी मलों को दूर करने हेतु व्याकरणमहाभाष्य, योगशास्त्र तथा आयुर्वेद पर क्रमशः ग्रन्थों की रचना की, उसी प्रकार मैंने भी उक्त तीनों प्रकार के कालुष्यों के अपसारणार्थ सरस्वतीकण्ठाभरण, राजमार्तण्ड तथा राजमृगाङ्क नाम के तीन ग्रन्थों का यथाक्रम प्रणयन किया।" इस श्लोक में भोजदेव ने पतञ्जलि के लिये 'फणिभृत्' नाम का प्रयोग किया है। इससे पतञ्जलि को भगवान् शेष का अवतार मानने की मान्यता भी पुष्ट होती है।

भर्तृहरि के विचार-भोजदेव के पूर्ववर्ती आचार्य भर्तृहरि ने भी वाक्यपदीय के एक श्लोक[2] में इन तीनों शास्त्रों का उल्लेख किया है। इससे भी तीनों शास्त्रों का कर्त्ता पतञ्जलि नाम का एक ही व्यक्ति सिद्ध होता है।

आधुनिक इतिहासकारों का मत-बीसवीं शताब्दी के इतिहासकार पं. उदयवीर शास्त्री ने अनेक ग्रन्थों के अन्तः एवं बाह्य साक्षों का पुनरीक्षण कर स्वलिखित 'सांख्य दर्शन का इतिहास' नामक ग्रन्थ में उक्त धारणा को निर्मूल बतलाते हुए उसका प्रबल खण्डन किया है। वे शास्त्रत्रय का कर्त्ता पतञ्जलि नाम के एक ही व्यक्ति को नहीं मानते हैं। चरकसंहिता के हिन्दी व्याख्याकार पं. ब्रह्मानन्द त्रिपाठी ने भी अपने पूर्ववर्ती इतिहासकार पं. उदयवीर शास्त्री के मत का समर्थन किया है। ग्रन्थ[3] के प्राक्कथन में वे लिखते हैं-'चरकसंहिता के शरीरस्थान के एक तथा पाँचवें अध्यायों में जो योग और मोक्ष की चर्चा की गई है, वह पातञ्जल योगसूत्र से समानता नहीं रखती है। अतः इन दोनों को एक सिद्ध करने का प्रयास अपने-अपने क्षेत्र में दिग्गज होने के रूप में भले ही कुछ अर्थ रखता हो, वैसे एकता

---

१. शब्दानामनुशासनं विदधता पातञ्जले कुर्वता
वृत्तिं राजमृगाङ्कसंज्ञकमपि व्यातन्वता वैद्यके।
वाक्चेतोवपुषां मलः फणिभृता मत्रैव येनोद्धृत-
स्तस्य श्रीरणरङ्गमल्लनृपतेर्वाचो जयन्त्युज्ज्वलाः।। - भोजवृत्ति, मंगलाचरण, श्लोक सं. २।

२. कायवाग्बुद्धिविषया ये मलाः समवस्थिताः।
चिकित्सालक्षणाध्यात्मशास्त्रैस्तेषां विशुद्धयः।। - **वाक्यपदीय** १।१४७।

३. **चरकसंहिता** (हिन्दी व्याख्या), चौखम्भा सुरभारती प्रकाशन १९८३

वाली बात बुद्धिगम्य नहीं होती। काल-निर्द्धारण में कहीं भी सुभाषित सहायक नहीं होते हैं।'

पतञ्जलि का काल-योग-सूत्र को 'सांख्य प्रवचन' नाम से भी जाना जाता है। भाष्यकार व्यासदेव ने योगसूत्र के प्रत्येक पाद की समाप्ति पर ''सांख्यप्रवचनयोगशास्त्र'[1] शब्द का प्रयोग किया है। कई इतिहासकार योगसूत्र को षड्दर्शनों में सर्वाधिक प्राचीन मानते हुए उसकी रचना बौद्धयुग से पहले लगभग ७०० ईस्वी पूर्व में बतलाते हैं। जब कि डॉ. राधाकृष्णन्[2] आदि इतिहासविद् योगसूत्र का काल ३०० ईस्वी के निकट बतलाते हैं।

योगसूत्र पर लिखी गई टीकाएँ एवं वृत्तियाँ - पतञ्जलि के योगशास्त्र में निगूढ योग सिद्धान्तों को व्याख्यापित करने हेतु, जो व्याख्याएं लिखी गईं, उन्हें टीका-ग्रन्थों एवं वृत्ति-ग्रन्थों के रूप में विभक्त किया जा सकता है। योगसूत्र पर सबसे पहला व्याख्याग्रन्थ व्यासदेव का है, जो व्याख्याकार के नाम से 'व्यासभाष्य' तथा विषय के नाम से 'योगभाष्य' कहलाता है। इसके पश्चात् व्यासभाष्य पर अनेक टीकाएँ लिखी गईं। इतना ही नहीं, योग-सूत्र में आये प्रत्येक शब्द के अर्थ को स्पष्ट करने हेतु आत्मकेन्द्रित करने वाले अनेक वृत्तिकारों ने वृत्तिग्रन्थ लिखकर पातञ्जल योग-साहित्य की अभिवृद्धि की। योगसूत्र पर लिखी गई व्याख्याओं का विवरण अधोलिखित है -

१. व्यासदेवकृत-योगभाष्यम् (योगसूत्र पर आधारित भाष्य)
२. वाचस्पति मिश्रकृत-तत्त्ववैशारदी (व्यासभाष्य की टीका)
३. राघवानन्दसरस्वतीकृत-पातञ्जलरहस्यम् (तत्त्ववैशारदी की टीका)
४. विज्ञानभिक्षुकृत-योगवार्त्तिकम् (व्यासभाष्य की टीका)
५. हरिहरानन्दकृत - भास्वती (")
६. भगवत्पादशङ्करकृत-योगभाष्यविवरणम् (")
७. नारायणतीर्थकृत-योगसिद्धान्तचन्द्रिका (व्यासभाष्य पर आधारित स्वतंत्र टीका)
८. भोजदेवकृत-राजमार्तण्डः (योगसूत्र की वृत्ति)
९. नारायणतीर्थकृत-सूत्रार्थबोधिनी (")
१०. नागोजीभट्टकृत-योगसूत्रवृत्तिः (लघ्वी एवं बृहती वृत्ति)
११. रामानन्दयतिकृत-मणिप्रभा (योगसूत्र की वृत्ति)
१२. अनन्तदेवपण्डितकृत-पदचन्द्रिका (")
१३. सदाशिवेन्द्र सरस्वतीकृत-योगसुधाकरः (")
१४. बलदेवमिश्रकृत योगप्रदीपिका (")
१५. हरिहरानन्दकृत-योगकारिका (सरलाटीका सहित)
१६. सत्यदेवकृत - योगरहस्य (योगसूत्र की स्वतन्त्र टीका)

---

१. इति श्रीपातञ्जले सांख्यप्रवचने योगशास्त्रे श्रीमद्व्यासभाष्ये प्रथमः समाधिपादः-**व्यासभाष्य** १।५१।
२. **Indian Philosophy**-Dr. Radhakrishnan, 2, 342 page.

योगसूत्र पर लिखे गये यहाँ तक के संस्कृतमूल के समस्त ग्रन्थ प्रकाशित हैं। तदतिरिक्त योग के उपलब्ध अप्रकाशित वृत्तिग्रन्थ अधोलिखित हैं, जो पाण्डुमातृकाओं के रूप में संस्कृत के प्राच्य-विद्या-प्रतिष्ठानों में संरक्षित हैं -

१. षिमानन्दकृत-योगसूत्रवृत्तिः।
२. भवदेवमिश्रकृत-योगसूत्रवृत्तिः।
३. सुरेन्द्रतीर्थकृत-योगसूत्रवृत्तिः।
४. श्रीगोपालमिश्रकृत-योगसूत्रविवरणम्।
५. पुरुषोत्तमतीर्थकृत-योगसूत्रवृत्तिः।
६. योगसूत्रवृत्तिः-सम्प्रति, वृत्तिकार का नाम ज्ञात नहीं है।

व्यासभाष्य का वैशिष्ट्य

पातञ्जल योगसूत्र पर लिखित 'व्यासभाष्य' में व्यासदेव ने योग के वेदमान्य सिद्धान्तों को व्यापक स्तर पर विश्लेषित किया है। व्यासभाष्य में व्यासदेव ने सांख्य-योग के पूर्ववर्ती आचार्यों की योगविषयक मान्यताओं को उनके नाम के साथ, व्याख्यापित करते हुए उनकी ऐतिहासिक परम्परा को उद्‌घाटित किया है। इससे सांख्य-योग के प्राचीन आचार्यों की लुप्तप्राय परम्परा को पुनरुज्जीवित करने में अत्यन्त सुकरता होती है। 'योगभाष्य' ग्रन्थकर्त्ता के बहुशास्त्रीय ज्ञान का परिचायक है। उन्होंने अपनी प्रखर मेधा से विज्ञानवादी बौद्धों के क्षणिकवाद को निराधार, अव्यावहारिक एवं शास्त्रविरुद्ध सिद्ध करने हेतु व्यासभाष्य में अकाट्य युक्तियाँ प्रस्तुत की हैं।[1] उनका वक्तव्य है कि चित्त को नियत एवं स्थायी माने बिना योग-साधन द्वारा उसको एकाग्र बनाने का प्रयास हास्यास्पद बन जाता है। व्यासदेव ने योग के पारिभाषिक शब्दों को उनके लक्षणपरक वाक्यों के द्वारा स्पष्टता प्रदान की है। व्यासभाष्य में अत्यन्त सरल, सुबोध एवं प्रवाहमयी भाषा-शैली में दार्शनिक तथ्यों का गम्भीरता के साथ प्रस्तुतीकरण हुआ है। उन्होंने योग जैसे क्लिष्ट एवं आध्यात्मिक विषय को योग के अध्येताओं को सुबोधगम्य कराने हेतु लौकिक दृष्टान्तों का बहुलतया समाश्रयण किया है।[2] फलतः दार्ष्टान्तों का दार्शनिक चिन्तन अधिक मुखरित हो सका है।

व्यासभाष्य के संस्करण - व्यासभाष्य के सम्पादित संस्कृतमूल के उपलब्ध प्रसिद्ध संस्करणों का विवरण इस प्रकार है -

---

१. (क) यस्य तु प्रत्यर्थनियतं प्रत्ययमात्रं क्षणिकञ्च चित्तं, तस्य सर्वमेव चित्तमेकाग्रं नास्त्येव विक्षिप्तम्।.. तस्मादेकमनेकार्थमवस्थितं च चित्तम्-**व्यासभाष्य** १।३२।

(ख) स्यान्मतिः स्वरसनिरुद्धं चित्तं चित्तान्तरेण समनन्तरेण गृह्यत इति-**व्यासभाष्य** ४।२१।

(ग) तदनेन चित्तसारूप्येण भ्रान्ताः केचित्तदेव चेतन....मित्याहु। अपरे चित्तमात्रमेवेदं सर्वं नास्ति खल्वयं गवादिर्घटादिश्च सकारणो लोक इति-**व्यासभाष्य** ४।२३।

२. **व्यासभाष्य**- १।४, १।७, १।१२, १।३०, १।४१, २।४, २।११, २।१५, २।१६, १।३३, २।५४, ३।४४, ४।२५ इत्यादि।

१. तत्त्ववैशारदीय टीकासहित व्यासभाष्य का संस्कृतमूल संस्करण, जो प्राचीनतम संस्करण है, सन् १६११ ईस्वी में विद्या विलास प्रेस, वाराणसी से मुद्रित हुआ है। यह बालरामोदासीन की अत्यन्त उपयोगी संस्कृत टिप्पणी से विभूषित संस्करण है।

२. व्यासभाष्य का एक अन्य संस्कृतमूल संस्करण, तत्त्ववैशारदी संस्कृत टीका के साथ, सन् १६१७ ईस्वी में बम्बई से निकला है। इस संस्करण के सम्पादक महामहोपाध याय श्री राजाराम शास्त्री बोडस हैं। इस संस्करण में पाठभेदों का भी निर्णय किया गया है।

३. व्यासभाष्य का एक अन्य संस्कृतमूल संस्करण, भास्वती, तत्त्ववैशारदी, पातञ्जलरहस्य तथा योगवार्त्तिक नामक टीका-चतुष्टय के साथ, 'साङ्गयोगदर्शनम्' नाम से सन् १६३५ ईस्वी में चौखम्बा संस्कृत सीरिज वाराणसी से प्रकाशित हुआ है। प्रस्तुत संस्करण के सम्पादक पण्डित गोस्वामिदामोदरशास्त्री ने विवादास्पद स्थलों पर टिप्पणी करते हुए स्वमत को भी उद्घाटित किया है।

४. पंडित जीवानन्द विद्यासागर द्वारा सम्पादित व्यासभाष्य का एक अन्य संस्कृतमूल संस्करण, तत्त्ववैशारदी टीकासहित, सन् १६४० ईस्वी में कलकत्ता से प्रकाशित हुआ है।

५. पोलकर सु. श्रीरामशास्त्री एवं एस.आर. कृष्णमूर्ति शास्त्री इन सम्पादकद्वय द्वारा सम्पादित व्यासभाष्य का 'विवरण' टीकासहित, पाँचवां संस्करण 'पातञ्जलयोगसूत्र-भाष्यविवरणम्' नाम से सन् १६५२ ईस्वी में राजकीय प्राच्य पाण्डुलिपि ग्रन्थालय, मद्रास से मुद्रित हुआ है।

६. प्रो. श्रीनारायण मिश्र द्वारा सम्पादित तत्त्ववैशारदी एवं योगवार्त्तिक टीकासहित व्यासभाष्य का एक अन्य संस्कृतमूल संस्करण 'योगदर्शनम्' नाम से सन् १६७१ ईस्वी में भारती विद्या प्रकाशन, वाराणसी से प्रकाशित हुआ है।

व्यासभाष्य के संस्कृतमूल संस्करणों के अतिरिक्त कुछ हिन्दी व्याख्याप्रधान संस्करण भी मिलते हैं। इनका विवरण अधोलिखित है -

१. श्रीयुत ब्रह्मलीन मुनि की हिन्दी व्याख्या सहित व्यासभाष्य का एक संस्करण सन् १६५८ ईस्वी में बड़ोदरा से प्रकाशित हुआ है।

२. प्रो. सुरेश चन्द्र श्रीवास्तव द्वारा लिखी गई हिन्दी व्याख्या के साथ व्यासभाष्य का एक अन्य संस्करण सन् १६७३ ईस्वी में हिन्दुस्तान प्रेस, इलाहाबाद से निकला है।

३. व्यासभाष्य पर लिखित हरिहरानन्द आरण्यक की बंगला-व्याख्या के हिन्दी अनुवादक डॉ. रामशंकर भट्टाचार्य का टिप्पणीसहित व्यासभाष्य का एक अन्य संस्करण सन् १६७४ ईस्वी में मोतीलाल बनारसीदास, वाराणसी से प्रकाशित हुआ है।

४. तत्त्ववैशारदी एवं योगवार्त्तिक टीकाओं के साथ व्यासभाष्य का सम्पादित संस्करण, पाठभेद तथा हिन्दी व्याख्यासहित, सन् १६६२ ईस्वी में काशी हिन्दू विश्वविद्यालय के तत्त्वावधान में रत्ना प्रिंटिंग प्रेस कमच्छा, वाराणसी से मुद्रित हुआ है। संस्करण की लेखिका डॉ. विमला कर्णाटक ने योगसूत्र, व्यासभाष्य, तत्त्ववैशारदी एवं योगवार्त्तिक के पाठभेदों को मूल्यांकित करने हेतु टीकाओं की सम्बद्ध यथासम्भव उपलब्ध पाण्डुमातृकाओं का भी अध्ययन किया है।

व्यासदेव का ऐतिहासिक परिचय-अभी-अभी ऊपर जिस 'योगभाष्य' अथवा 'व्यासभाष्य' की महनीयता एवं विद्वज्जनप्रियता पर प्रकाश डाला गया है, उसके लेखक कोई साधारण व्यक्ति नहीं, अपितु भारत की गौरवशाली ऋषि-परम्परा के शीर्ष आचार्य 'व्यास' हैं, जो वैदिक युग से दर्शन युग तक छाये रहे।

व्यास की अवतार के रूप में परिकल्पना-संस्कृत वाङ्मय में आद्यन्त विस्तीर्ण 'व्यास' को केवल ऋषि ही नहीं, अपितु देवतास्वरूप माना गया है। पुराण में व्यास अवतारी पुरुष के रूप में परिकल्पित हैं। वायु, गरुड तथा कूर्मपुराण में एक स्थल पर व्यास को विष्णु का अवतार, यहीं दूसरे स्थल पर शिव का अवतार, ब्रह्माण्डपुराण में ब्रह्मा का अवतार तथा लिङ्गपुराण में ब्रह्मा के पुत्र का अवतार कहा गया है।

वैदिक संहिताओं के पृथक्कर्त्ता 'व्यास'-वैदिक संहिताओं के पृथक्कर्त्ता तथा वैदिक शाखा के प्रवर्त्तकों के आद्य आचार्य के रूप में पाराशर्य 'व्यास' का नाम लिया जाता है। 'व्यास'- धर्म-शास्त्रकार ने एक स्मृतिग्रन्थ लिखा है। यह व्यासस्मृति के नाम से विख्यात है। इसमें चार अध्याय एवं दो सौ पचास श्लोक हैं। इसमें वर्णाश्रमधर्म, नित्यकर्म, दानकर्म आदि शास्त्रीय विषयों की चर्चा, शास्त्रीय पद्धति से हुई है। यह स्मृतिग्रन्थ आनन्दाश्रम पूना तथा व्यंकटेश्वर प्रेस बम्बई से प्रकाशित हुआ है।

ब्रह्मसूत्रों के रचयिता 'व्यास' - ब्रह्मसूत्रों के रचयिता के रूप में बादरायण व्यास का नाम स्मरण किया जाता है। बदर के वंशज होने के कारण 'व्यास' को बादरायण नाम प्राप्त हुआ है। स्वयं शंकराचार्य भी बादरायण को ब्रह्मसूत्रों की रचना का श्रेय प्रदान करते हैं।[1] इस ग्रन्थ को उत्तरमीमांसा, बादरायणसूत्र, ब्रह्ममीमांसा, वेदान्तसूत्र, व्याससूत्र एवं शारीरकसूत्र आदि नामों से भी पुकारा जाता है।

महाभारत के प्रणेता कृष्णद्वैपायन 'व्यास' - महाभारत के रचयिता 'व्यास' के 'कृष्णद्वैपायन' नाम के विषय में यह कहा जाता है कि इनका जन्म यमुना द्वीप में हुआ था, जिस कारण उन्हें 'द्वैपायन' नाम दिया गया तथा उनकी माता का नाम काली होने से उन्हें 'कृष्णद्वैपायन' कहा गया। पुराण में धर्मशास्त्रकार व्यास एवं कृष्णद्वैपायन 'वेदव्यास'

---

१. ब्रह्मसूत्र-४।४।२२।

नाम के व्यक्ति का एक ही होने का निर्देश प्राप्त है। किन्तु इस सम्बन्ध में इतिहासकार एक निश्चित निर्णय तक नहीं पहुँच पाये हैं।

योगभाष्यकार 'व्यासदेव' - जिज्ञासा का विषय है कि योग शास्त्रज्ञ-व्यास का पूर्ववर्ती 'व्यास' नाम के व्यक्तियों के साथ क्या सम्बन्ध रहा होगा ? अनेक शताब्दियों तक यह प्रश्न अनुसन्धित्सुओं के शोध का विषय बना रहेगा। फिर भी उपलब्ध प्रमाणों के आधार पर कृष्णद्वैपायन वेदव्यास तथा योगभाष्य के प्रणेता व्यास को एक व्यक्ति मानने का मत असंगत प्रतीत होता है।

निर्विवाद रूप में इतना ही कहा जा सकता है कि ६वीं शताब्दी के आचार्य वाचस्पति मिश्र से कई सौ वर्ष पूर्व व्यासभाष्य की रचना हो गई थी। उस समय तक बौद्ध धर्म एवं दर्शन का बहुत अधिक प्रचार-प्रसार हो चुका था। व्यासदेव को बौद्ध दर्शन की अनेक मान्यताएँ अव्यावहारिक एवं असंगत प्रतीत हुई। अतः बौद्धमत को उपस्थापित करते हुए उन्होंने व्यासभाष्य में उनका यथावसर खण्डन किया है। इतना ही नहीं, व्यासभाष्य में सांख्य-योग के प्राचीन आचार्य वार्षगण्य का मत भी उल्लिखित हुआ है। इतिहासकारों ने वार्षगण्य को वसुबन्धु का समकालिक माना है। वसुबन्धु का समय तीसरी-चौथी शताब्दी के आस-पास है। अतः व्यासभाष्य को चतुर्थ शताब्दी के बाद की रचना मानना युक्तियुक्त प्रतीत होता है।

तत्त्ववैशारदी की विशिष्टता-व्यासभाष्य की टीकाओं में वाचस्पति मिश्र की 'तत्त्ववैशारदी' योग की प्राचीनतम टीका है। सांख्य-योग को 'प्रमेयशास्त्र' कहते हैं, क्योंकि इसमें प्रमेयों का ही बहुलता से प्रतिपादन हुआ है। 'तत्त्ववैशारदी' नाम का भी व्युत्पत्तिलभ्य अर्थ ऐसा ही है - तत्वानां विशदीकरणं यस्यां वर्तते सा (टीका) तत्त्ववैशारदी अर्थात् तत्त्वों का विस्तृत प्रतिपादन जिसमें विद्यमान है, उसे 'तत्त्ववैशारदी' कहते हैं। वाचस्पति मिश्र की अनेक शास्त्रों में अप्रतिहत गति रही। वे शास्त्रज्ञ थे। व्यासभाष्य पर लिखी गई उनकी तत्त्ववैशारदी शास्त्रसम्मत टीका है। पण्डित समाज में जितनी अधिक मान्यता उनकी तत्त्ववैशारदी को प्राप्त हुई है, उतनी योगभाष्य की किसी अन्य टीका को नहीं। व्यासभाष्य के परवर्ती टीकाकारों ने उनके योग के सिद्धान्तों को स्वीकृत किया। इस भाष्य-टीका की अनेक विशेषताओं में एक महती विशेषता यह है कि इसमें मत-मतान्तर से अभ्रमित सर्वदर्शननिष्णात वाचस्पति मिश्र की मेधा ने यौगिक सिद्धान्तों पर ही अपने को केन्द्रित रखकर उनको परिवर्द्धित, परिष्कृत एवं प्रकाशित किया है। फलतः व्यासभाष्य की टीका होते हुए तत्त्ववैशारदी को योगशास्त्र का सन्दर्भग्रन्थ कह सकते हैं। व्यासदेव ने सांख्य-योग के जिन प्राचीन आचार्यों के योगविषयक सिद्धान्तों को 'तथा चोक्तम्' द्वारा व्यासभाष्य में

उद्धृत किया है, वे उद्धृत वाक्य किन पूर्वाचार्यों के हैं उन्हें वाचस्पति मिश्र ने अधिकांशतः खोज निकाला है और व्यासभाष्य के परवर्ती टीकाकारों ने भी अधिकांशतः उन्हें स्वीकार भी किया है।[1]

तत्त्ववैशारदी के संस्करण-पीछे निर्दिष्ट व्यासभाष्य के संस्करणों में प्रथम चार संस्करण तथा छठा संस्करण तत्त्ववैशारदी संस्कृत मूल टीका के साथ सम्पादित हुआ है। अतः ये पाँचों तत्त्ववैशारदी टीका के भी संस्करण कहे जाते हैं। तत्त्ववैशारदी के अनूदित संस्करणों की संख्या अद्यावधि दो ही है। तत्त्ववैशारदी का अनूदित एक संस्करण आंग्लभाषा में है तथा दूसरा अनूदित संस्करण राष्ट्रभाषा हिन्दी में है। ज्ञातव्य है कि व्यासभाष्यसहित तत्त्ववैशारदी का आंग्लभाषा में अनूदित संस्करण सन् १९१४ ईस्वी में हार्वड विश्वविद्यालय से प्रकाशित हुआ है। पाश्चात्त्य विद्वान् जेम्स हाग्टन वुड्स ने इसमें व्यासभाष्य तथा तत्त्ववैशारदी का संस्कृत मूल नहीं दिया गया है। तत्त्ववैशारदी के हिन्दी संस्करण का परिचय पीछे दिया जा चुका है।

वाचस्पति मिश्र का समय-वाचस्पति मिश्र का काल-निर्धारित करने में स्वयं उनके ग्रन्थ अत्यन्त सहायक सिद्ध हुए हैं। तदर्थ न्यायवार्त्तिकतात्पर्य टीका की समाप्ति पर लिखा गया उपसंहारात्मक श्लोक अवलोकनीय है। श्लोक इस प्रकार है -

न्यायसूचीनिबन्धोऽसावकारि सुधियां मुदे।
श्रीवाचस्पतिमिश्रेण वस्वङ्कवसुवत्सरे।।

इस श्लोक के आधार पर वाचस्पति मिश्र का स्थितिकाल सं. ८९८ विक्रम अर्थात् ९वीं शताब्दी के आस-पास सिद्ध होता है। प्रो. वुड्स ने भी The yoga system of Patanjali नामक स्वलिखित ग्रन्थ की भूमिका में तत्त्ववैशारदी को ईस्वी सन् ८५० की रचना माना है।[2] उनके अन्य ग्रन्थों में सांख्यतत्त्वकौमुदी का न्यायवार्त्तिकतात्पर्य टीका के बाद की रचना होना सिद्ध होता है[3] तथा उनको तत्त्ववैशारदी टीका को न्यायकणिका एवं ब्रह्मतत्त्वसमीक्षा के बाद की रचना माना जाता है।

---

१. (क) तथा चोक्तम्-आदिविद्वान् निर्माणचित्तमधिष्ठाय तन्त्रं प्रोवाचेति-**व्यासभाष्य** १।२५, पञ्चशिखाचार्येण इति शेषः-**तत्त्ववैशारदी** १।२५, पञ्चशिखाचार्यवाक्यं सांख्यस्थं प्रमाणयति-तथा चोक्तम्-**योगवार्त्तिक** १।२५।
(ख) उक्तं च-रूपातिशया वृत्त्यतिशयाश्च परस्परेण विरुध्यन्ते, सामान्यानि त्वतिशयैः सह प्रवर्तन्ते-**व्यासभाष्य** ३।१३, अत्रैव पञ्चशिखाचार्यसम्मतिमाह-उक्तं चेति-**तत्त्ववैशारदी** ३।१३, अत्र पञ्चशिखवाक्यं प्रमाणयति-उक्तं चेति-**योगवार्त्तिक** ३।१३।

२. Date of Vāchaspati Misra's Tattvavaiśāradī about A.D. ८५० - यह अंश द्रष्टव्य है।

३. (क) सर्वं चैतदस्माभिर्न्यायवार्त्तिकतात्पर्यटीकायां व्युत्पादितमिति नेहोक्तं विस्तरभयात्-**सांख्यतत्त्वकौमुदी** का.सं.५।
(ख) सर्वानुमानोच्छेदप्रसङ्गः इत्युत्पादितं न्यायवार्त्तिकतात्पर्यटीकायामस्माभिः.- **सांख्यतत्त्वकौमुदी** का.सं. १७।

वाचस्पति मिश्र मैथिल ब्राह्मण थे तथा 'नृग' नामक किसी दानी एवं धार्मिक राजा के आश्रय में रहते थे। भामती के उपसंहारात्मक श्लोक में वाचस्पति मिश्र लिखते हैं -

नृणान्तराणां मनसाऽप्यगम्या भ्रूक्षेपमात्रेण चकार कीर्तिम्।
कार्तस्वरासारसुपूरितार्थसार्थः स्वयं शास्त्रविचक्षणश्च।।
नरेश्वरा यच्चरितानुकारमिच्छन्ति कर्तुं न च पारयन्ति।
तस्मिन्महीपे महनीयकीर्तौ श्रीमन्नृगेऽकारि मया निबन्धः।।

उक्त श्लोक के अन्तिम चरण का 'नृग' पद राजा के 'नरवाहन' होने को स्पष्ट करता है- यह मत डॉ. गंगानाथ झा का है। इसके विपरीत पं. उदयवीर शास्त्री का विचार है कि वाचस्पति मिश्र ने भारतीय इतिहास में प्रसिद्ध 'नृग' नामक राजा की देवपाल से समानता व्यक्त करने के लिये श्लोक में 'नृग' पद का प्रयोग किया है और स्वमत को पुष्ट करने हेतु वाचस्पति मिश्र ने भामती के व्याख्या ग्रन्थ वेदान्तकल्पतरु के उस वाक्य को भी उद्धृत किया है जिससे भामती के उक्त पद्य का अर्थ भी स्पष्ट हो जाता है। वाक्य इस प्रकार है- 'तथाविधः सार्थो यस्य प्रकृतत्वेन वर्त्तते स नृगस्तथेत्यपरः। नृग इति राज्ञ आख्या।'[1]

पातञ्जलरहस्य एवं उसके रचयिता-राघवानन्द सरस्वती ने तत्त्ववैशारदी पर 'पातञ्जलरहस्य' नाम की उपटीका लिखी है। राघवानन्द के गुरु का नाम विश्वेश्वर भगवत्पाद था। अद्वयभगवत्पाद इनके शिष्य थे। प्राचीन चरित्रकोश[2] में विश्वेश्वर को शिव का अवतार कहा गया है। ये काशी में अवतीर्ण हुए थे। इन्हें 'अविमुक्तेश्वर' नाम से भी पुकारा जाता है।[3] ये राघवानन्द सरस्वती के गुरु अद्वयभगवत्पाद के भी गुरु थे- इस विषय में अभी प्रामाणिक रूप से कुछ नहीं कहा जा सकता है। राघवानन्द सरस्वती ने पातञ्जलरहस्य के प्रारम्भिक श्लोकों में योग के तीन आचार्यों पतञ्जलि, व्यासदेव एवं वाचस्पति मिश्र को यथाक्रम उल्लिखित किया है। उन्होंने योग के आचार्य विज्ञानभिक्षु का उल्लेख नहीं किया है। इससे इतना तो स्पष्ट प्रतीत होता है कि राघवानन्द सरस्वती विज्ञानभिक्षु से पूर्व हुए। मान्यता है कि संन्यास ग्रहण करने के पश्चात् इन्हें 'सरस्वती' उपाधि प्रदान की गई। संन्यासी आचार्यों में ही 'सरस्वती' और 'पति' उपाधि का प्रयोग प्रायः मिलता है। इनके समय के विषय में अभी इतना ही कहा जा सकता है कि ये वाचस्पति मिश्र के समकालिक अथवा उनके बाद के १०वीं अथवा ११वीं शताब्दी के आचार्य रहे होंगे।

---

१. निर्णय सागर प्रेस, बम्बई संस्करण पृ. सं. १०२१।
२. **प्राचीन चरित्रकोश**, पृ. सं. ८७८।
३. **शिवपुराण**, कोटि १।

योगवार्त्तिक की महनीयता-आचार्य विज्ञानभिक्षु ने व्यासभाष्य पर 'योगवार्त्तिक' टीका लिखी। यह टीका वार्त्तिक शैली पर आधारित है। पराशरपुराण में 'वार्त्तिक' का लक्षण[1] करते हुए कहा गया है - जिस ग्रन्थ में उक्त, अनुक्त तथा दुरुक्त विषय का चिन्तन प्रस्तुत किया जाता है, उस ग्रन्थ को वार्त्तिक के विज्ञ विद्वान् 'वार्त्तिक' कहते हैं।' इसी आशय का एक दूसरा वाक्य भी मिलता है। वाक्य इस प्रकार है - 'उक्तानुक्तदुरुक्तार्थव्यक्तिकारि तु वार्त्तिकम्'। व्याकरणशास्त्र में पाणिनि के सूत्रों पर कात्यायन द्वारा लिखे गये व्याख्यापरक नियमों के लिये 'वार्त्तिक' शब्द का प्रयोग विशेष रूप से किया जाता है।

'योगवार्त्तिक' में योग के पूर्वाचार्यों द्वारा 'उक्त' वचनों का विश्लेषण, 'अनुक्त' वचनों का समावेश तथा 'दुरुक्त' मान्यताओं-अन्य दार्शनिकों द्वारा स्थापित सिद्धान्तों- का सयुक्तिक खण्डन किया गया है। इससे विज्ञानभिक्षु की योगवार्त्तिक टीका व्यासभाष्य की व्याख्या प्रस्तुत करने वाला ही ग्रन्थ नहीं रह गया है, अपि तु उसे योग के स्वतन्त्र ग्रन्थ की कोटि में रखा जा सकता है। यही कारण है कि योगवार्त्तिक का आकार भी बृहत् हो गया है।

ग्रन्थारम्भ के मंगलाचरणपरक द्वितीय श्लोक में विज्ञानभिक्षु ने वेदव्यास को मुनियों में इन्द्रस्वरूप बतलाते हुए उनके प्रति समादर भाव व्यक्त किया है तथा उनके योगभाष्य को योगीन्द्रों का पेयामृत विज्ञानरत्नाकर बतलाया है। ऐसे 'योगभाष्य' रूप दुग्धसमुद्र से विज्ञानरूप नवनीत को निकालने के लिये यह 'योगवार्त्तिक' मथनीस्थानीय है। इस अभिप्राय का श्लोक अधोलिखित है -

श्रीपातञ्जलभाष्यदुग्धजलधिर्विज्ञानरत्नाकरो
वेदव्यासमुनीन्द्रबुद्धिखनितः योगीन्द्रपेयामृतः।
भूदेवैरमृतं तदत्र मथितुं विज्ञानविज्ञैरिह
श्रीमद्वात्तकमन्दरो गुरुतरो मन्थानदण्डोऽर्प्यते।।

सांख्य-योग के समानतन्त्र होने की पुष्टि - भारतीय दर्शन में न्यायवैशेषिक की भाँति सांख्य-योग को समानतन्त्र कहते हैं। शास्त्रीय सिद्धान्तों में विभिन्नता की अपेक्षा समानता अधिक होने के कारण दो शास्त्रों को 'समानतन्त्र' की संज्ञा प्रदान की जाती है। यही कारण है कि व्यासभाष्य के प्रत्येक पाद की समाप्ति पर व्यासदेव ने योग को 'सांख्यप्रवचन योगशास्त्र' कहा है।[2] आचार्य विज्ञानभिक्षु ने योगवार्त्तिक में सांख्य-योग के 'समानतन्त्र' होने की स्थान-स्थान पर पुष्टि की है। इसके कुछ प्रमुख प्रकरण अधोलिखित हैं -

---

१. उक्तानुक्तदुरुक्तानां चिन्ता यत्र प्रवर्तते।
तं ग्रन्थं वार्त्तिकं प्राहुर्वार्त्तिकज्ञा मनीषिणः।। - **पराशर पु.** अध्याय १८।

२. इति श्रीपातञ्जले सांख्यप्रवचने योगशास्त्रे श्रीमद्व्यासभाष्ये प्रथमः समाधिपादः-**व्यासभाष्य** १।५१।

सांख्य तथा योग दोनों दर्शनों में बुद्धि और पुरुष में अनादि स्वस्वामिभावसम्बन्ध को स्थापित किया गया है। पुरुषार्थवती बुद्धि प्रतिबिम्बविधया पुरुष का विषय बनती है। विषयप्रयोग और विवेकख्याति ये दो पुरुषार्थ बुद्धि के कहे जाते हैं। पुरुषार्थशून्य बुद्धि में पुरुष का विषय बनने की क्षमता नहीं है। योग के इस सिद्धान्त को विज्ञानभिक्षु समानतन्त्र सांख्य से परिपुष्ट करते हैं -

"अत एव पुरुषार्थवत्येव बुद्धिः पुरुषस्य विषय इति सांख्यसिद्धान्तः"
(योगवार्त्तिक १।४)।

योग का सिद्धान्त है कि इन्द्रियरूप प्रणालिका के माध्यम से चित्त घट, पट आदि बाह्य विषयों के साथ उपरक्त होता है। घट, पट आदि विषयोपराग से चित्त की तदाकारा चित्तवृत्ति बनती है। इसे चित्त का विषयाकार परिणाम भी कहते हैं। चित्त की घट, पटादि विषय वाली वृत्ति का स्वरूप है - 'अयं घटः, अयं पटः।' विषयोपराग के पश्चात् चित्तवृत्ति बनती है। अतः चित्तवृत्ति के प्रति विषयोपराग को 'करण' (प्रमाण) कहते हैं और 'अयं घटः' आदि वृत्ति को 'प्रमा'। इस प्रमा का आधार बुद्धि है। अतः बुद्धिनिष्ठ होने से इस प्रमा को 'बौद्धप्रमा' भी कहते हैं। बौद्धप्रमा के पश्चात् 'घटमहं जानामि' अर्थात् मैं घट को जान रहा हूँ-यह दूसरे प्रकार की प्रमा होती है। इस दूसरे प्रकार की प्रमा की उत्पत्ति का कारण पहले वाली प्रमा है। अतः द्वितीय प्रमा के प्रति प्रथम प्रमा को 'करण' (साधन), कहते हैं। पुरुषनिष्ठ होने से द्वितीय प्रमा को 'पौरुषेयबोध' कहते हैं। चक्षुरादि को घट, पट आदि के पौरुषेयबोध रूप मुख्य प्रमा को साक्षात् 'करण' नहीं माना जा सकता है। योगशास्त्र की भाँति सांख्यशास्त्र में भी स्वीकृत दो प्रकार की प्रमाओं का स्मरण कराते हुए विज्ञानभिक्षु लिखते हैं -

'....प्रमाद्वयं च सांख्ये सूत्रितम्-द्वयोरेकतरस्य,
वाऽप्यसन्निकृष्टार्थपरिच्छित्तिः प्रमेति' (योगवार्तिक १।७)।

सांख्य में प्रतिपादित चौबीस तत्त्व योग के द्वितीय पाद के अट्ठारहवें एवं उन्नीसवें सूत्रों में वर्णित हुए हैं। इसे स्पष्ट करते हुए विज्ञानभिक्षु लिखते हैं-

'तदेवं सांख्यशास्त्रे प्रपञ्चितानि चतुर्विंशतितत्त्वानि,
अत्र संक्षेपतः सूत्रद्वयेनोक्तानि' (योगवार्त्तिक २।१६)।

योगशास्त्र में परिणामशील महदादि तत्त्वों को कार्य तथा कारण के भेद से जो सत् और असत् रूप में वर्णित किया गया है, वह उनके नित्यानित्य उभयरूप होने के कारण है। ऐसे ही सांख्यानुसारी मत को इंगित करते हुए विज्ञानभिक्षु लिखते हैं -

'... प्रकृत्यादीनां .. नित्यानित्योभयरूपत्वस्थापनात्तेषां,
सद-सद्रूपत्वं सिद्धान्तितम् "सदसदख्यातिर्बाधाबाधाभ्यामि"
ति सांख्यसूत्रानुसारात्' (योगवार्तिक ३।१२)

योगदर्शन के अनुसार सुख-दुःख आदि का भोग किसे होता है? इस विषय पर विचार करते हुए विज्ञानभिक्षु बतलाते हैं कि अंशभेद से सुख-दुःखादि का भोग बुद्धि और पुरुष दोनों को होता है। अन्तर इतना है कि बुद्धिपक्ष में भोग 'वास्तविक' है और पुरुषपक्ष में 'औपाधिक'। पुरुष में औपाधिक भोग की जन्मदात्री 'अविद्या' है। अतः पुरुषपक्ष में सुख-दुःखादि भोग को 'गौण' कहा गया है। योग की भाँति सांख्यदर्शन में समर्थित उक्त मान्यता के सांख्यसूत्रों को उद्धृत करते हुए विज्ञानभिक्षु लिखते हैं -

'तत्रैव गौणो भोगः सांख्ये प्रोक्तः "चिदवसानो भोग" इति।
स च पुरुषस्यैव न बुद्धेः "पुरुषोऽस्ति भोक्तृभावाद्"
इति 'सांख्यवाक्यात्' (योगवार्त्तिक ३।३५)।

सांख्य-योग दोनों दर्शनों में कारण को 'धर्मी' तथा कार्य को 'धर्म' संज्ञा प्रदान करते हुए समस्त तत्त्वों को विश्लेषित किया गया है। महदादि तत्त्वों के आविर्भाव-क्रम से उनका धर्मधर्मिभावसम्बन्ध बदलता जाता है। उदाहरण के रूप में प्रकृतिरूप धर्मी से आविर्भूत महत् रूप धर्म तब धर्मी रूप में परिवर्तित हो जाता है। जब वह अहंकाररूप धर्म का अभिव्यक्ति कारण बनता है। लौकिक जगत् में जैसे एक पिता का पुत्र अपने पुत्र का पिता बन जाता है। इस प्रकार धर्मधर्मिभावसम्बन्ध पर अवलम्बित घट, पट आदि तत्त्वों की कार्य-कारण-परम्परा अनादि और अनन्त है। योगशास्त्र में वर्णित तत्त्वों को कालभेद से अनागत, वर्तमान तथा अतीत तीन लक्षणभेद वाला बतलाया गया है। अभिव्यक्ति से पूर्व घट-धर्म (कार्य) अपनी कारणभूता मृत्तिका में 'अनागतलक्षण' से अवस्थित रहता है, अभिव्यक्ति के पश्चात् 'वर्तमानलक्षण' वाला कहलाता है और खण्डित हो जाने पर 'अतीतलक्षण' से अन्वित रहता है। 'लक्षण' शब्द से यहाँ घट-पटादि पदार्थ की तत्-तत् काल से सम्बन्धित स्थिति, दशा, अवस्था अथवा परिणति का अवबोध होता है। आज का प्रत्यक्षवादी वैज्ञानिक मृत्तिका-धर्मी (कारण) के घट-धर्म (कार्य) की 'वर्तमान' अवस्था (लक्षण) को तो स्वीकार करता है, किन्तु प्रत्यक्षानर्ह अनागत और अतीतकालिक घट-धर्म को शशशृंग की भाँति अवास्तविक (अलीक) मानता है। इसी भ्रान्ति को निरस्त करने हेतु विज्ञानभिक्षु ने योगिजन द्वारा प्रत्यक्ष योग्य अनागत और अतीतकालिक घटादि की सद्रूपता तथा योगिजन द्वारा भी प्रत्यक्षानर्ह शशशृंगादि की असद्रूपता को वर्णित किया है। साधारणजन को अनागत और अतीतकालिक घटादि धर्म का प्रत्यक्ष इसलिये नहीं होता है, क्योंकि उसका रूप स्फुट न होने से उसमें 'सूक्ष्मता' निहित रहती है और प्रत्यक्ष के बाधक घटकों में पदार्थगत सूक्ष्मता भी एक बाध ाक घटक है। यह सिद्धान्त सांख्य-योग दोनों दर्शनों में वर्णित हुआ है। स्वयं विज्ञानभिक्षु लिखते हैं -

'त्रयमप्येतद्वस्तु स्वरूपसत्... न चानुपलम्भो बाधकः योगिप्रत्यक्षसिद्धस्य सौक्ष्म्येणानुपलम्भोपपत्तेः। तथा च सांख्यसूत्रम्- "सौक्ष्म्यात्तदनुपलब्धिः" इति' (योगवार्त्तिक ४।१२)।

आकाशादि क्रम से महाभूत की उत्पत्ति श्रुतिशास्त्र में जिस प्रकार वर्णित हुई है, उसी प्रकार योग के समानतन्त्र सांख्य में भी प्रतिपादित हुई है। स्वयं विज्ञानभिक्षु लिखते हैं -

'श्रुतौ चाकाशादिक्रमेण महाभूतोत्पत्तिसिद्धेरिति समानतन्त्रन्यायेन च सांख्येऽपीत्थमेव सिद्धान्त उन्नीयते' (योगवार्त्तिक ४।१४)।

इस प्रकार विज्ञानभिक्षु ने दोनों दर्शनों के ऐसे अनेक सन्दर्भों को उल्लिखित किया है, जिससे उनका समातन्त्रत्व सिद्ध हो सके।

सांख्य-योग में अन्तर-सांख्य-योग के समानतन्त्रत्व की पुष्टि हेतु विज्ञानभिक्षु ने जहाँ दोनों दर्शनों के समान सिद्धान्तों पर प्रकाश डाला है, वहीं उनके अन्तर को भी योगवार्त्तिक में स्पष्ट किया है। विज्ञानभिक्षु का मत है कि सांख्य के समान योग में 'अविद्या' शब्द का अर्थ 'अविवेक' नहीं है अपि तु वैशेषिक आदि शास्त्रों के समान 'अविद्या' शब्द का अर्थ विशिष्ट ज्ञान है। स्वयं विज्ञानभिक्षु लिखते हैं- 'अस्मिंश्च दर्शने सांख्यानामिवाविवेको नाविद्याशब्दार्थः, किन्तु वैशेषिकादिवद् विशिष्टज्ञानमेवेति सांख्यसूत्राभ्यामवगन्तव्यम्' (योगवार्त्तिक २।५)। यहाँ अविद्या को विशिष्ट ज्ञान कहने का अभिप्राय उसके अभावरूप (विद्याभावरूप) का निषेध कर उसे विद्याविरोधी ज्ञानविशेष के रूप में स्थापित करना है। इस प्रकार विज्ञानभिक्षु ने सांख्य-योग में विद्यमान सैद्धान्तिक अन्तरों को भी स्थान-स्थान पर योगवार्त्तिक में प्रदर्शित किया है।

न्यायवैशेषिक सिद्धान्तों का खण्डन - योगवार्त्तिक में विज्ञानभिक्षु न्याय-वैशेषिक-सिद्धान्तों का भी यथावसर खण्डन करते चलते हैं। वे न्याय-वैशेषिक की पूर्वपक्षस्थानीय मान्यताओं के परिप्रेक्ष्य में सांख्ययोगाभिमत उत्तरपक्ष को प्रस्तुत करते हैं। इसके लिये योगवार्त्तिक के अधोलिखित वाक्य अवलोकनीय हैं -

१. **हि वैशेषिकादिवत् नित्येच्छाऽऽदिमान् रचत एवेश्वरस्त्वयाऽप्यभ्युपगम्यते (१।२४)।**
२. **वैशेषिकैस्त्र्यणुकशब्देनोच्यते यः परिणामविशेषः, स एवात्राणीयानित्युक्तः कार्येषु परमसूक्ष्मत्वाभावादिति (१।४३)।**
३. **तथेतरेतरसाहाय्येनोत्पादितावयविनः कार्यकारणाभेदेन, चारम्भवादाद्विशेषः (२।१८)।**
४. **विशिष्यते व्यावर्त्यते द्रव्यान्तरादेभिरिति विशेषणानि विशेषगुणाः वैशेषिकशास्त्रोक्ताः तैः कालत्रयेऽप्यसंबद्धा (चितिशक्तिः) इत्यर्थः। तेन संयोगसंख्यापरिमाणादिसत्त्वेऽप्यक्षतिः (२।२०)।**
५. **ये तु वैशेषिकादयो ज्ञानाश्रयमात्मानं मन्यन्ते ते, श्रुतिस्मृतिविरोधनोपेक्षणीयाः (२।२०)।**

६. न वैशेषिकाणामिवोत्पत्तिकारणमस्मन्मते (२।२८)।

७. वैशेषिकोक्तपरमाणवोऽप्यस्माभिरभ्युपगम्यन्ते।
ते चास्मद्दर्शने गुणशब्दवाच्या इत्येव विशेषः (३।५२)।

८. न हि नैयायिकानामिवास्माकम्
अन्तःकरणभेदेनैकदाऽनवहितनानाशरीराधिष्ठानं न संभवेदिति(४।५)।

९. ये तु वैशेषिकाश्चित्तम् अण्वेव सर्वदाऽभ्युपगचछन्ति, तन्मत एकदा पञ्चेन्द्रियैः पञ्चवृत्त्यनुपपत्तिः (४।१०)।

१०. एतेन चित्तनित्यत्वाभ्युपगमिनामपि न्यायवैशेषिकाणामुत्तरोत्तरज्ञानेन पूर्वपूर्वज्ञानग्रहणकल्पना परास्ता (४।२१)।

योगवार्त्तिक के संस्करण-अभी तक योगवार्त्तिक के चार संस्करण प्रकाशित हुए हैं। इनमें से तीन संस्कृत मूल के साथ मुद्रित हैं तथा चौथा पाठभेद के साथ योगवार्त्तिक की हिन्दी व्याख्या वाला संस्करण है। योगवार्त्तिक के इन चार संस्करणों में से प्रथम संस्करण को छोड़कर शेष तीन संस्करणों का उल्लेख व्यासभाष्य के संस्करणों की श्रृंखला में पीछे किया जा चुका है। योगवार्त्तिक का प्रथम संस्करण अन्य तीन संस्करणों की तुलना में सबसे पुराना है। सन् १८८३ ईस्वी में मुद्रित यह संस्करण मद्रास विश्वविद्यालय के केन्द्रीय ग्रन्थागार सन्दर्भ संख्या ५२५४८ पर संरक्षित है। इस संस्करण में योगवार्त्तिक के अतिरिक्त माधवीय धातुवृत्ति, कैवल्यरत्न, सटीकसंक्षेपशारीरक, चित्सुखी, वेदान्तपरिभाषा, पञ्चदशी, श्रौतपदार्थनिर्वचन, परिभाषेन्दुशेखर, खण्डनखण्डरवाद्य ये सभी दस ग्रन्थ संस्कृत मूल के साथ खण्डशः क्रमिक मुद्रित हुए हैं। दशग्रन्थीय इस संस्करण के प्रत्येक ग्रन्थ का सम्पादन भिन्न-भिन्न विद्वानों द्वारा किया गया है। इसकी सचूना तत्-तत् ग्रन्थों के समाप्तिवाक्य से मिलती है। सांख्ययोग के प्राध्यापक श्री तात्याशास्त्री रामकृष्ण तथा ज्योतिषशास्त्र के प्राध यापक श्री केशवशास्त्री इन दो विद्वानों ने योगवार्त्तिक को सम्पादित किया है।

विज्ञानभिक्षु का समय-विज्ञानभिक्षु के समय के विषय में विद्वानों में मतभेद है। इनके स्थितिकाल को लेकर दो विचारधाराएँ सामने आती हैं। कुछ इतिहासकार उन्हें सोलहवीं शताब्दी का बतलाते हैं तो कुछ विद्वान पीछे चौदहवीं शताब्दी में इन्हें ले जाते हैं। दोनों ने अपने-अपने मत के समर्थन में युक्तियाँ प्रस्तुत की हैं।

प्रथम मत-प्रो. ए.बी. कीथ[1], श्रीयुत, एफ.ई. हाल[2], रिचर्ड गार्वे[3], प्रो. एस. विन्टरनित्स[4], डॉ. एस.एन. दासगुप्ता[5], तथा राधाकृष्णन्[6] आदि विद्वानों ने विज्ञानभिक्षु को

---

1. **Sāmkhya-System** pp. 114 by A.B. Keith.
2. **Preface of the Sāmkhya Sāra** pp.37 by FE Hall
3. **Preface to the Sāmkhya Sūtra** vritti pp.8 by Dr. R. Garbe
4. **Indian Literature** (German edition) pp 457 by M. Winternitz
5. **History of Indian Philosophy** Vol. 1 pp 212, 221 by Dr. S.N. Das Gupta.
6. **Indian Philosophy** Vol. II by Dr. S. Rādhākrishnan.

सोलहवीं शताब्दी का आचार्य माना है। इन विद्वानों ने अपने मत के पुष्ट्यर्थ निम्नलिखित युक्तियाँ प्रस्तुत की हैं -

१. योगसूत्र के टीकाकार भावागणेश ने योगसूत्र पर वृत्तिग्रन्थ लिखते हुए ग्रन्थारम्भ[1] में विज्ञानभिक्षु के लिये 'गुरु' पद का प्रयोग किया है। इससे भावागणेश ने अपने को विज्ञानभिक्षु का शिष्य होना स्वीकार किया है। इससे गुरु-शिष्य की समकालिकता प्रतीत होती है। अतः विज्ञानभिक्षु के काल-निर्णय में भावागणेश की कृतियों को आधार बनाया जा सकता है।

२. अड्यार पुस्तकालय मद्रास से सन् १६४४ ईस्वी में प्रकाशित बुलेटिन में अपने एक शोध-प्रपत्र में डॉ. पी.के. गोडे ने बनारस के मुक्ति-मण्डप पर लिखे गये 'निर्णय-पत्र' पर विज्ञानभिक्षु के शिष्य भावागणेश के हस्ताक्षर अंकित होने की बात उद्घाटित की है।[2] इस निर्णय-पत्र का समय शक सं. १५०५ (१५८३ ईस्वी) है। इससे विज्ञानभिक्षु का समय सोलहवीं शताब्दी सिद्ध होता है। ज्ञातव्य है कि इस 'निर्णय-पत्र' पर अंकित भावागणेश के हस्ताक्षर 'भावये गणेश दीक्षित' नाम से हैं। इन दो नाम-साम्यों का एक ही व्यक्ति विज्ञानभिक्षु का शिष्य भावागणेश सिद्ध होता है। इस मत की पुष्टि में गोडे महोदय आगे लिखते हैं कि तर्कभाषा की टीका तत्त्वबोधिनी के रचयिता गणेश दीक्षित (जिनके पिता का नाम गोविन्द और माता का नाम उमा था) और विज्ञानभिक्षु के शिष्य भावागणेश दीक्षित (जिनके पिता का नाम विश्वनाथ और माता का नाम भवानी था) दोनों एक ही व्यक्ति हैं।

द्वितीय मत-आचार्य विज्ञानभिक्षु को चौदहवीं शताब्दी का आचार्य मानते हुए पं. उदयवीर शास्त्री[3] ने अपने ग्रन्थ 'सांख्य दर्शन का इतिहास' में पी.के. गोडे महोदय के उक्त मत के प्रति असहमति व्यक्त की है और अधोलिखित युक्तियाँ प्रस्तुत की हैं -

१. निर्णय-पत्र पर अंकित 'भावये गणेश दीक्षित' के हस्ताक्षर को विज्ञानभिक्षु के शिष्य भावागणेश का हस्ताक्षर मानना दो दृष्टियों से युक्तियुक्त नहीं है। पहली बात यह है कि दोनों व्यक्तियों के माता-पिता के नाम में परिलक्षित नाम-साम्य के आधार पर दोनों व्यक्तियों को एक नहीं कहा जा सकता है। दूसरी बात यह है कि 'भावा' और 'भावये' पद भिन्न-भिन्न हैं। ये दोनों पद किसी एक व्यक्ति के परिचायक नहीं हो सकते हैं। अतः 'निर्णय-पत्र' पर हस्ताक्षर करने वाले भावये गणेश दीक्षित को

---

१. भाष्ये परीक्षितो योऽर्थो वार्त्तिके गुरुभिः स्वयम्।
संक्षिप्तः सिद्धवत्सोऽस्यां युक्तिषूक्ताधिका क्वचित्।। - **भावागणेशीययोग-सूत्रवृत्तिः**, श्लोक सं. १।

२. तत्र सम्मतिः। भावये गणेशदीक्षित प्रमुखाचिंपोलणे- Chitle Bhatta Prakasana pp 76 by R.S. Rimputkar, Bombay 1926.

३. **सांख्य दर्शन का इतिहास,** उदयवीर शास्त्री पृ. सं. ३५६-३६५, संस्करण १६५०।

विज्ञानभिक्षु का शिष्य भावागणेश मानना उचित नहीं है। क्योंकि विज्ञानभिक्षु के शिष्य भावागणेश ने अपने नाम के साथ कहीं भी 'दीक्षित' शब्द का प्रयोग नहीं किया है। अतः उक्त 'निर्णय-पत्र' को विज्ञानभिक्षु के काल-निर्धारण का मापदण्ड नहीं किया जा सकता है।

२. प्रत्युत विज्ञानभिक्षु के काल-निर्धारण में उनसे पूर्ववर्ती एवं परवर्ती आचार्यों के अन्तः साक्ष्य ही सहायक सिद्ध हो सकते हैं। सदानन्दयति ने अद्वैतब्रह्मसिद्धि में नामोल्लेख के साथ विज्ञानभिक्षु के मत का खण्डन[१] किया है। अतः विज्ञानभिक्षु सदानन्दयति के पूर्ववर्ती आचार्य हैं और अनिरुद्ध तथा महादेव वेदान्ती के परवर्ती आचार्य हैं। सांख्यप्रवचनभाष्य में विज्ञानभिक्षु ने अनिरुद्धवृत्ति में निर्दिष्ट पाठभेदों का स्थान-स्थान पर खण्डन किया है। उदाहरण के लिये अनिरुद्धसम्मत 'प्रकृति-निबन्धना चेत्' इस पाठ के आगे 'बन्धना' इस विशेषण पद का अध्याहार करने की बात विज्ञानभिक्षु ने की है।[२] एक दूसरे स्थान पर अनिरुद्धवृत्ति के 'निमित्तकोऽप्यस्य' पाठ के स्थान पर 'निमित्ततोऽप्यस्य' पाठ को विज्ञानभिक्षु ने उचित बतलाया है।[३] एक अन्य स्थान पर 'कैवल्यार्थं प्रवृत्तेश्च' पाठ को साधु बतलाते हुए विज्ञानभिक्षु ने अनिरुद्धवृत्ति के 'कैवल्यार्थं प्रकृतेः' पाठ को प्रामादिक होने से उपेक्षणीय कहा है।[४]

३. सदानन्दयति ने अद्वैतब्रह्मसिद्धि में रामानुज तथा मध्व मत का तो खण्डन किया है किन्तु वल्लभ और निम्बादित्य के मत को उठाया ही नहीं है। इससे सदानन्दयति वल्लभ से पूर्व के आचार्य ठहरते हैं। वल्लभ का समय सन् १४७८ ईस्वी माना गया है। प्रो. कीथ ने भी सदानन्दयति को १५०० ईस्वी के आसपास माना है।[५] इन्हीं सब युक्तियों के आधार पर पं. उदयवीर शास्त्री ने सदानन्दयति से पर्याप्त पूर्व विज्ञानभिक्षु का समय १३५० ईस्वी के आसपास माना है।[५]

डॉ. सुरेश चन्द्र श्रीवास्तव ने अपने प्रकाशित शोध-प्रबन्ध 'आचार्य विज्ञानभिक्षु और भारतीय जीवन में उनका स्थान' में उपर्युक्त दोनों मतों में से किसी एक मत को पूर्णतः स्वीकार नहीं कर लिया है अपितु दोनों पक्षों द्वारा प्रस्तुत युक्तियों में आंशिक असहमति व्यक्त करते हुए आचार्य विज्ञानभिक्षु को सोलहवीं शताब्दी का आचार्य मानने का प्रबल समर्थन किया है।

---

१. यच्चात्र सांख्यभाष्यकृता विज्ञानभिक्षुणा समाधानेन प्रलपितम्-**अद्वैतब्रह्मसिद्धि**, कलकत्ता विश्वविद्यालय, द्वितीय संस्करण, पृ. २७।

२. प्रकृतिनिबन्धना चेदिति पाठे तु प्रकृतिनिबन्धना चेद् बन्धनेत्यर्थः - **सांख्यप्रवचनभाष्य** १।१८।

३. निमित्ततोऽप्यस्येति पाठस्तु समीचीनः-सांख्यप्रवचनभाष्य १।२७

४. अत्र कैवल्यार्थ प्रकृतेरिति सूत्रपाठः, प्रामादिकत्वादुपेक्षणीयः।...कारिकात् कैवल्यार्थ प्रवृत्तेश्चेति पाठाद् अर्थसङ्गतेश्चेति-**साख्यप्रवचनभाष्य** १।१४४

५. **History of Sanskrit Literature**,by A.B. Keith pp. 304
सांख्यदर्शन का इतिहास, उदयवीर शास्त्री, पृ. सं. ३०४।

भास्वती का वैशिष्ट्य-हरिहरानन्द आरण्य ने व्यासभाष्य पर 'भास्वती' नाम की संस्कृत टीका लिखी। ग्रन्थारम्भ में उन्होंने योगयुक्त महर्षि व्यासदेव को सादर नमन किया है।[1] व्युत्थित व्यक्तियों के लिये योग दुरूह है और योगियों के लिये इष्टकामधुक् है। यह महोज्ज्वल मणिस्तूप है और सत्यसंविदों का श्रेयमार्ग है।[2] हरिहरानन्द आरण्य ने भिन्न-भिन्न दार्शनिकों के प्रकथनों (मान्यताओं) के महार्णवस्वरूप व्यासभाष्य को योगप्रेमियों को आत्मसात् कराने के लिये भास्वती टीका का प्रणयन किया।[3] उनकी भास्वती टीका तत्त्वनिश्चयप्रधाना, संक्षिप्ता तथा पदार्थावगाहिका है। फलतः शंका-समाधान की शास्त्रार्थपरक शैली से सर्वथा विनिर्मुक्त है।[4]

भास्वती के संस्करण-इस टीका के संस्करण देवनागरी एवं बङ्लिपि में मिलते हैं। इनका विवरण अधोलिखित है -

१. भास्वती का प्रथम संस्कृत मूल संस्करण पीछे व्यासभाष्य के उल्लिखित संस्करणों में तीसरा है। अतः वहीं द्रष्टव्य है।

२. बङ्गलिपि में रूपान्तरित भास्वती के पाँच संस्करण हैं। 'बंगला योगदर्शन' नाम से कापिल मठ से मुद्रित भास्वती के दो संस्करण सन् १९११ ईस्वी में तथा सन् १९२५ ईस्वी में प्रकाशित हुए हैं। शेष तीन संस्करण सन् १९३८, १९४९ तथा १९६७ ईस्वी में कलकत्ता विश्वविद्यालय से निकले हैं।

हरिहरानन्द आरण्य का समय-'अरण्य' शब्द से 'अण्' प्रत्यय करके निष्पन्न 'आरण्य' शब्द का अर्थ संन्यासी है। इस प्रकार भौतिक सम्पदा एवं नगर के कोलाहल से दूर आत्मबोध में समाहित योगयुक्त को 'आरण्य' कहते हैं। ऐसा प्रतीत होता है कि 'आरण्य' हरिहरानन्द का उपनाम है जिससे उनका संन्यासी होना सिद्ध होता है। ये १८वीं शताब्दी के अन्तिम चरण के आचार्य हैं। त्रिलोकी आरण्य इनके गुरु थे। बिहार के मधुपुर नगर में निर्मित कृत्रिम गुफा में इन्होंने जीवन का अन्तिम भाग व्यतीत किया और वहीं संस्कृतभाषा में योगभाष्य पर भास्वती टीका का प्रणयन किया।

---

१. मैत्रीद्रवान्तःकरणाच्छरण्यं कृपाप्रतिष्ठाकृतसौम्यमूर्त्तिम्।
तथा प्रशान्तं मुदिताप्रतिष्ठं तं भाष्यकृद्व्यासमुनिं नमामि।। - **भास्वती**, श्लोक सं.१।

२. अयोगिनां दुरूहं यत् योगिनामिष्टकामधुक्।
महोज्ज्वलमणिस्तूपो यच्छ्रेयः सत्यसंविदाम्।। - वही, श्लोक सं.२।

३. रत्नाकरः प्रवादानां भाष्यं व्यासविनिर्मितम्।
शिष्यानां सुखबोधार्थं टीकेयं तत्र भास्वती।। - वही श्लोक सं. ३।

४. उपोद्घातप्रधानेयं संक्षिप्ता पदबोधिनी।
शंकाविकल्पहीनाऽस्तु मुदायै योगिनां सताम्।। - वही, श्लोक सं. ४।

योगभाष्यविवरण का स्थान - श्रीमत् शंकर भगवत्पाद ने योगभाष्य पर 'विवरण' टीका लिखी, जो 'योगभाष्यविवरण' नाम से प्रसिद्ध है। किसी मूल ग्रन्थ की व्याख्यान शैलियों में 'विवरण' भी एक शैली है। अप्रतिपत्ति, विप्रतिपत्ति तथा अन्यथाप्रतिपत्ति की परिधि से ऊपर निकाल कर किसी ग्रन्थविशेष के शास्त्रसम्मत अभिप्रेत अर्थ को विवृत करना विवरणकार का दायित्व रहता है। योगभाष्यविवरणकार ने अपने दायित्व का सफल निर्वाह किया है। व्यासभाष्य पर लिखी गई इस संस्कृत टीका का महत्त्व तत्त्ववैशारदी एवं योगवार्तिक की तुलना में न्यून नहीं है। योगभाष्य पर लिखी गई यह स्वतन्त्र प्रौढ टीका है।

विषय प्रस्तुतीकरण में नवीनता - योगभाष्यविवरणकार ने अपनी मौलिक प्रतिभा से योगसूत्र तथा व्यासभाष्य के मर्म को विशदीकृत किया है। फलतः विषय-प्रस्तुतीकरण में नवीनता पदे-पदे परिलक्षित होती है। उदाहरण के लिये 'अथ योगानुशासनम्' सूत्र की विवरण टीका का अवलोकन किया जाय। विवरणकार ने ग्रन्थारम्भ से पूर्व किसी भी शास्त्र, जैसे प्रकृत में योगशास्त्र, में पुरुष को प्रवृत्त कराने के लिये उस शास्त्रविशेष के सम्बन्ध एवं प्रयोजन को सर्वप्रथम प्रकट करना आवश्यक बतलाया है। क्योंकि शास्त्रविशेष के सम्बन्ध एवं प्रयोजन के ज्ञात न रहने पर उस शास्त्र के प्रति पुरुष की प्रवृत्ति नहीं देखी जाती है। विवरणकार का मानना है कि इसीलिए योग के 'परिणामतापसंस्कारदुःखैर्गुणवृत्तिविरोधच्च दुःखमेव सर्वं विवेकिनः (१।१५) सूत्र द्वारा योग का प्रयोजन निर्दिष्ट हुआ है। जिस प्रकार रोग, रोगहेतु, आरोग्य तथा भैषज्य ये चार चिकित्साशास्त्र के आधार स्तम्भ हैं, उसी प्रकार हेय, हेयहेतु, हान तथा हानोपाय ये चार योगशास्त्र के व्याख्येय बिन्दु हैं। 'आरोग्य' स्थानीय 'कैवल्य' योगशास्त्र का परम प्रयोजन है। योगभाष्यविवरण में ग्रन्थकर्त्ता ने अनेक नवीन प्रश्नों को उठाकर उनका समाधानपक्ष प्रस्तुत किया है। नूतन शब्दप्रयोग एवं विशिष्ट व्याख्यान-शैली से ओतप्रोत 'योगभाष्यविवरण' टीका विवरणकार की अनूठी कृति है।

योगभाष्यविवरण के संस्करण - योगभाष्यविवरण का एक ही संस्कृत मूल संस्करण सन् १९५२ ईस्वी में मद्रास से प्रकाशित हुआ है। प्रो. पोलकम् मु. श्रीरामशास्त्री तथा प्रो. एस.आर. कृष्णमूर्त्ति ये दो विद्वान् इस संस्करण के सम्पादक हैं। प्रस्तुत संस्करण के प्रास्ताविक में सम्पादकद्वय ने इसे एक ही पाण्डुमातृका का संशोधित रूप बतलाया है। सम्बद्ध पाण्डुमातृका भी राजकीय प्राच्य ग्रन्थाकार, मद्रास में अद्यावधि सुरक्षित है। इसके सम्भावित पाठभेदों को कोष्ठक में रखा गया है।

योगभाष्यविवरणकार भगवत्पाद शंकराचार्य एवं उनका समय-जिस प्रकार योग-सूत्र एवं व्यासभाष्य के कर्त्ताओं के विषय में इतिहासवेत्ताओं में मतैक्य नहीं है, उसी प्रकार योगभाष्य की विवरणटीका के कर्त्ता के विषय में भी सन्देह बना हुआ है कि क्या श्रीपरमेश्वरावतारभूत भगवत्पाद श्रीशंकराचार्य ही योगभाष्य के विवरणकर्त्ता भी हैं अथवा इन दोनों शास्त्रों के रचयिता भगवत्पाद नाम के दो पृथक् व्यक्ति हैं?

ब्रह्मसूत्रभाष्यकर्त्ता तथा योगभाष्यविवरणकर्त्ता एक व्यक्ति-मुद्रित 'योगभाष्यविवरण' के सम्पादक मण्डल ने ब्रह्मसूत्रभाष्य तथा योगसूत्रविवरण की व्याख्यान-शैली में परिलक्षित एकरूपता के आधार पर दोनों टीकाओं का एक ही कर्त्ता होना स्वीकार किया है तथा अधोलिखित युक्तियाँ प्रस्तुत की हैं-

१. प्रस्थानत्रय के भाष्यग्रन्थ एवं योगसूत्र के भाष्यविवरण के प्रत्येक पाद की समाप्ति पर एक जैसी शब्दावली का प्रयोग हुआ है।[1] इससे श्रीगोविन्द भगवत् पूज्यपाद के शिष्य परमहंस परिव्राजकाचार्य श्रीशंकराचार्य को योगसूत्रभाष्य का विवरणकर्त्ता भी होना चाहिये। ऐसा आदर्शकोश में स्पष्टतः उल्लिखित है।

२. जिस प्रकार से अन्य प्रस्थान-ग्रन्थों से भी पतञ्जलि का योगसूत्र का कर्त्ता होना तथा वेदव्यास का योगभाष्य का कर्त्ता होना सिद्ध होता है उस प्रकार से योगभाष्यविवरण के कर्त्ता भगवत्पाद श्रीशंकर के नाम की पुष्टि तो नहीं होती है, फिर भी योगभाष्यविवरण टीका के प्रत्येक पाद की पुष्पिका में उल्लिखित तथ्य को ही प्रमाणस्वरूप मानना चाहिए।

३. अनेक ग्रन्थों के प्रारम्भ में परिलक्षित व्याख्यान-शैली की समानता से भी दोनों उक्त ग्रन्थों के कर्त्ता के भिन्न-भिन्न होने का सन्देह दूर हो जाता है। योगभाष्यविवरणकार की ग्रन्थारम्भ की शैली छान्दोग्य के भाष्योपक्रम तथा आपस्तम्ब धर्मसूत्र के प्रथम प्रश्न के अष्टम पटल के विवरणोपक्रम के समान है। अतः प्रस्थानत्रय के भाष्यकार भगवत्पाद श्रीशंकराचार्य को ही योगभाष्यविवरण का कर्त्ता भी मानना चाहिए। छान्दोग्य पर भाष्य प्रारम्भ करते हुए श्री भगवत्पाद लिखते हैं - 'ओमित्येतदक्षरमित्याद्यष्टाध्यायी छान्दोग्योपनिषत्। तस्याः संक्षेपतोऽर्थजिज्ञासुभ्यः ऋजुविवरणमल्पग्रन्थमिदमारभ्यते।' आपस्तम्ब धर्मसूत्र का प्रारम्भ करते हुए श्रीभगवत्पाद लिखते हैं-'अथ आध्यात्मिकान् योगान् इत्याद्यध्यात्मपटलस्य संक्षेपतो विवरणं प्रस्तूयते।' इसी प्रकार का प्रारम्भ योगभाष्य की विवरण टीका में मिलता है- 'अथेत्यादिपातञ्जलयोग-शास्त्रविवरणमारभ्यते।'

४. इतना ही नहीं, तत्-तत् ग्रन्थों के प्रमेय-प्रतिपादन की शैली में परिलक्षित सादृश्य से भी इन ग्रन्थों के एक ही कर्त्ता भगवत्पाद शंकराचार्य के नाम की पुष्टि होती है-

पूर्वपक्ष-यहाँ कुछ विज्ञजन ऐसी आशंका करते हैं कि ब्रह्मसूत्र के भाष्यकार भगवत्पाद को ही योगभाष्यविवरण का भी कर्त्ता मानना उचित नहीं है। क्योंकि वेदान्त दर्शन में 'एतेन

---

१. (क) इति श्रीमत्परमहंसपरिव्राजकाचार्यश्रीमच्छंकरभगवत्पूज्यपादकृतौ शारीरकमीमांसाभाष्ये प्रथमाध्यायस्य प्रथमः पादः - **ब्रह्मसूत्र-शांकरभाष्य।**

(ख) ... इति श्रीपरमहंसपरिव्राजकाचार्यस्य श्रीशंकरभगवतः कृतौ श्रीपातञ्जलयोग (शास्त्र) सूत्रभाष्यविवरणे प्रथमः पादः - **योगसूत्रभाष्यविवरण।**

योगः प्रत्युक्तः' वाक्य द्वारा योग को निराकृत किया है। इस प्रकार योगसूत्र की प्रामाणिकता पर सन्देह करने वाले एक ही भगवत्पाद शंकराचार्य को योगभाष्यविवरण का कर्त्ता मानना युक्तियुक्त नहीं है।

उत्तरपक्ष-उक्त आशंका इस प्रकार समाधेय है - ब्रह्मसूत्र तथा उसके भाष्यकार द्वारा न तो योग का सर्वथा निराकरण किया गया है और न ही उसे अप्रमाण रूप से स्वीकार किया गया है। वेदव्यास के हृद्गत भाव को समझने वाले भगवत्पाद शंकराचार्य ने योगप्रयुक्त्यधिकरण में लिखा है कि 'सम्यग्दर्शनाभ्युपायो हि योगः वेदे विहितः' अर्थात् वेद में सम्याग्दर्शन के उपायरूप से योग का प्रतिपादन हुआ है। उपनिषदों में आये योग के वचनों से भी भगवत्पाद के इस कथन को परिपुष्ट किया जा सकता है। जैसा कि 'श्रोतव्यो मन्तव्यो निदिध्यासितव्यः (बृहदारण्यक उप- २।४।५), तथा 'त्रिरुन्नतं स्थाप्य समं शरीरम्' (श्वेताश्वतर उप- २।८) इन वाक्यों द्वारा श्वेताश्वतर आदि उपनिषदों में योग की स्थापना की गई है। इसी प्रकार योगविषयक अनेक वैदिक वाक्य भी मिलते हैं, जैसे-'तां योगमिति मन्यन्ते स्थिरामिन्द्रियधारणाम्' (का.उ. २।६।११), 'विद्यायेतां योगविधिं च कृत्स्नम्।' योगशास्त्र में भी 'अथ तत्त्वदर्शनाभ्युपायो योगः' इस वाक्य द्वारा योग को सम्यग्दर्शन की प्राप्ति का उपाय कहा गया है। इससे औपनिषद योग की मान्यता ही समर्थित हुई है। तथ्यपूर्ण बात यह है कि वेदनिरपेक्ष रहकर सांख्यज्ञान अथवा योगमार्ग के द्वारा निःश्रेयस की प्राप्ति ही नहीं हो सकती है। श्रुति भी आत्मैकत्व के प्रतिपादक वैदिक विज्ञानमार्ग से भिन्न किसी अन्य मार्ग को निःश्रेयस का साधन होने का खण्डन करती है। श्रुतिवाक्य है - 'तमेव विदित्वा अतिमृत्युमेति नान्यः पन्था विद्यतेऽयनाय' (श्वेताश्वतर उप. ३।८)।

इस प्रकार उपनिषत् प्रतिपादित तत्त्वज्ञान के प्रति अन्य शास्त्र की अपेक्षा रहने से उपकार की दृष्टि से वेदान्तदर्शन के भाष्यकार भगवत्पाद शंकराचार्य ने ही योगभाष्य पर 'विवरण' नामक टीका लिखी। ऐसा ग्रन्थान्तर्वर्ती प्रमाणों से सिद्ध होता है।

वेदान्त की भाँति योग में आत्मा का एकत्व प्रतिपादित - भगवत्पाद ने उपनिषत् प्रतिपादित आत्मा के एकत्व (अद्वैत) ज्ञान को आलम्बन बनाकर न केवल योगभाष्यविवरण टीका का प्रणयन किया है, अपि तु स्वयं योगसूत्रकार भगवान् पतञ्जलि ने भी 'आत्माद्वैत' पक्ष का समर्थन किया है। 'कृतार्थं प्रति नष्टमप्यनष्टं तदन्यसाधारणत्वात् (२।२२) - इस सूत्र के द्वारा पतञ्जलि ने जगत् के मिथ्यात्व को व्यवहृत किया है। श्रीमाधवाचार्य ने सूतसंहिता-तात्पर्यदीपिका के यज्ञवैभव खण्ड के अष्टम अध्याय के विवरणावसर पर उक्त सूत्र द्वारा प्रतिपादित जगत् के मिथ्यात्वपक्ष के अभिप्राय को प्रदर्शित किया है। श्री माधवाचार्य का कथन है-सांख्य तथा पातञ्जल आचार्य यद्यपि व्यवहारदशा में प्रकृति-प्राकृत-लक्षणक प्रपञ्च (जगत्) का सत्यत्व तथा आत्मा का अनेकत्व प्रतिपादित करते हैं तथापि वे कैवल्य दशा में आत्मप्रकाश के अतिरिक्त सम्पूर्ण जगत् का अनवभास बतलाते हैं। क्योंकि आत्मा के यथार्थज्ञानलक्षणक प्रकृति-पुरुष के भेदज्ञान से कैवल्य की प्राप्ति होती है। इस प्रकार के ज्ञानोत्तर काल में जब प्रकृति-प्राकृतात्मक जगत् सर्वथा

अनवभासित रहता है तब उसके अस्तित्व को कैसे प्रमाणित किया जा सकता है, क्योंकि 'ज्ञेय' की सिद्धि ज्ञान के अधीन होती है। अतः आत्मा के याथात्म्यज्ञान से जगत् की निवृत्ति हो जाती है। इस प्रकार अनवभासित प्रपञ्च की ज्ञान द्वारा निवृत्ति हो जाने से उसका मिथ्यात्व भी स्वतः सिद्ध हो जाता है।

प्रकारान्तर से उक्त तथ्य को इस प्रकार व्याख्यायित किया है - 'कृतार्थं प्रति.. (२।२२) इस सूत्र के द्वारा पतञ्जलि ने जगत् का 'अभाव' और 'सद्भाव' दोनों को प्रतिपादित किया है। मुक्त पुरुष की दृष्टि से पुरुष प्रकृति-प्राकृतिक स्वरूप जगत् नष्ट हो जाता है किन्तु बद्ध पुरुष की अपेक्षा से यह जगत् विद्यमान ही रहता है। पर्यवसित रूप से जगत् का मिथ्यात्व ही सिद्ध होता है। लौकिक जगत् में पुरुषविशेष की अपेक्षा से जैसे एक ही वस्तु का सद्भाव और असद्भाव दोनों शुक्तिरूप्यादि में परिलक्षित होते हैं। काच, कामलादि नेत्रदोष से युक्त व्यक्ति को शुक्ति में रजत का सद्भाव प्रतीत होता है तथा तद्भिन्न दोषरहित व्यक्ति शुक्ति को शुक्तित्व रूप से गृहीत करता हुआ उसमें रजत के असद्भाव को प्रतिपादित करता है। यह घटादि रूप जगत् पुरुषविशेष के प्रति पारमार्थिक रूप से एक साथ सद्भाव और असद्भाव दोनों को प्राप्त नहीं होता है। इस प्रकार स्वरूपज्ञान न होने तक विद्यमान रहने वाला और स्वरूपज्ञान के पश्चात् प्रतिभासित न होने वाला यह प्रपञ्च (जगत्) वेदान्तियों की भाँति सांख्यवादियों के मत में भी मिथ्या ही सिद्ध होता है।

यद्यपि योगसूत्र २।२२ में 'नष्ट' शब्द 'नाशोऽदर्शनम्' के अनुसार 'अदर्शन' अर्थ में प्रयुक्त हुआ है और योग के व्याख्याकारों ने भी ऐसा ही अर्थ किया है, तथापि मेय की सिद्धि मान के अधीन होने से युक्त पुरुष की दृष्टि से दर्शनागोचर प्रपञ्च का असद्भाव ही पर्यवसित होता है। इस विषय में किसी को विप्रतिपत्ति नहीं होनी चाहिए। क्योंकि इस सन्दर्भ में नाश को 'अदर्शन' रूप माना जाय अथवा उसे 'निवृत्ति' रूप कहा जाय, दोनों स्थितियों में फल तुल्य ही रहता है।

इस दृष्टि से भी ब्रह्मसूत्र के भाष्यकर्त्ता और योगसूत्र भाष्य के विवरणकर्त्ता एक ही भगवत्पाद शंकराचार्य सिद्ध होते हैं।

योगसिद्धान्तचन्द्रिका योगसूत्र की स्वतन्त्र टीका-योगसूत्र पर नारायणतीर्थ ने योगसिद्धान्तचन्द्रिका नाम की स्वतन्त्र टीका लिखी। व्यासभाष्यानुसारी होते हुए भी न तो इसे व्यासभाष्य की टीकाओं में परिगणित किया जा सकता है और न ही इसे योग के वृत्ति-ग्रन्थों की श्रेणी में रखा जा सकता है। क्योंकि सूत्रार्थ की परिधि से बाहर इसमें यौगिक सिद्धान्तों को व्यापक स्तर पर समझाया गया है और योगसूत्र पर सूत्रार्थबोधिनी नाम की वृत्ति नारायणतीर्थ ने लिखी है।

योगसिद्धान्तचन्द्रिका में नवीन विषयों की उद्भावना - नारायणतीर्थ की पाण्डित्यपूर्ण मेधा जहाँ एक ओर योगभाष्य और भाष्यटीकाओं में प्रतिपादित योग के सिद्धान्तों का समर्थन करती है वहीं दूसरी ओर योगविषयक नवीन विषयों की उद्भावना भी करती है। नारायणतीर्थ की यह मौलिक कृति योग के विवादपूर्ण स्थलों के स्पष्टीकरण हेतु विभिन्न मतों

में से किसी एक मत को जब अक्षरशः स्वीकार करती है तब अस्वीकृत मतों के खण्डनार्थ युक्तियों का ताना-बाना नहीं बुनती है। योग के पूर्वाचार्यों के मतों को यथावत् मानती चलती है। अवतारवाद, षट्कर्म, षट्चक्र, कुण्डलिनी आदि नवीन विषयों की चर्चा योगसिद्धान्तचन्द्रिका में हुई है। इससे पातञ्जल योग के नवीन विषयों की ओर अनुसन्धित्सुओं का ध्यान आकृष्ट कराया गया है। भारतीय दर्शन-धरा पर प्रवहमाण ज्ञानयोग, कर्मयोग और भक्तियोग की त्रिधारा से कौन परिचित नहीं है। किन्तु नारायणतीर्थ की योगसिद्धान्तचन्द्रिका में योग की अनेक धाराओं का उल्लेख हुआ है।[1] ये राजयोग अर्थात् असम्प्रज्ञात योग को प्राप्त करने के क्रमिक सोपान हैं।

नारायणतीर्थ की अलौकिक बुद्धि योग के अध्येताओं को तब सर्वाधिक प्रभावित करती है जब योग का लक्षण, निद्रा का स्वरूप, प्रणवार्थविवेचन तथा ऋतम्भरा प्रज्ञा की उपादेयता स्थापित करने में उन्होंने पूर्वपक्षी के साथ प्रबल शास्त्रार्थ किया है। इनके द्वारा प्रतिपादित इन अकाट्य युक्तियों से पातञ्जल योग के परम्परागत सिद्धान्तों को किसी प्रकार की क्षति भी नहीं पहुँचती है। नारायणतीर्थ ने अनेक स्थलों पर 'अत्र भाष्यम्'[2] तथा 'भाष्यार्थस्तु'[3] कहकर योगसिद्धान्तचन्द्रिका की भाष्यानुसारिता को प्रदर्शित किया है।

योगसिद्धान्तचन्द्रिका के संस्करण-योगसिद्धान्तचन्द्रिका का सम्पादित संस्कृत मूल का एक ही संस्करण उपलब्ध है। यह चौखम्बा संस्कृत सीरिज वाराणसी से सन् १९११ ईस्वी में मुद्रित हुआ है। ज्ञातव्य है कि यह एक खण्डित संस्करण है। योगसूत्र के चतुर्थ पाद के तीसरे सूत्र की टीका पर्यन्त ही यह संस्करण प्रकाशित हुआ है। इतना ही नहीं, 'ईश्वरप्रणिधानाद्वा' (१।२२) सूत्र के आगे २६वें सूत्र तक की टीका भी इसमें नहीं मिलती है। ऐसा प्रतीत होता है कि प्रस्तुत टीका के सम्पादक को इसकी खण्डित पाण्डुमातृका ही हाथ लगी। अतः टीका भी खण्डित रूप में प्रकाशित हो सकी है। यह नैराश्य की बात है।

नारायणतीर्थ का समय-नारायणतीर्थ के गुरु का नाम श्रीरामगोविन्द था। सांख्यकारिका पर चन्द्रिका[4] टीका लिखते समय उन्होंने इसे स्वीकार किया है। विज्ञानभिक्षु के बाद के ये आचार्य हैं। अतः नारायणतीर्थ का समय सोलहवीं शताब्दी का उत्तरार्द्ध अथवा सत्रहवीं शताब्दी का पूर्वार्द्ध सिद्ध होता है।

---

१. १।२८, १।३३, १।३४, १।३५, १।३६, १।३७, १।३६, १।४०, १।४१, २।१, २।४६, ३।२३, ३।२५, सूत्रों पर **योगसिद्धान्तचन्द्रिका**।

२. (क) तदुक्तं भाष्येऽपि-ग्रहणाकारपूर्वा बुद्धिः ग्राह्याकारपूर्वा स्मृतिः - **योगसिद्धान्तचन्द्रिका** १।११।
(ख) अत्र भाष्यम्-अनित्ये कार्ये नित्यख्यातिः - वहीं २।५।

३. (क) भाष्यार्थस्तु-सा च निद्रा तु सम्प्रबोधे जागरे- वहीं १।१०।
(ख) भाष्यार्थस्तु-अनित्ये कार्ये कालनिष्ठाभावप्रतियोगिनि विकारेऽहंकारादौ नित्यख्यातिः - वहीं २।५।

४. श्रीरामगोविन्दसुतीर्थपादकृपाविशेषादुपलभ्य बोधम्।
श्रीवासुदेवादधिगम्य सर्वशास्त्राणि वक्तुं किमपि स्पृहा नः।। -
सांख्यकारिका, नारायणीटीका (चन्द्रिका) पृ. १।

योगसूत्र पर लिखित वृत्तिग्रन्थ

योगसूत्र पर लिखे गये वृत्तिग्रन्थों का विवरण प्रारम्भ करने से पूर्व 'वृत्ति' पद के अर्थ को तथा वृत्तिकार द्वारा वृत्त्यात्मक टीका-लेखन के उद्देश्य को समझ लेना अत्यावश्यक है।

'वृत्ति' शब्द का अर्थ एवं वृत्तिकार का उद्देश्य-व्याकरण, न्याय, सांख्य, वेदान्त, काव्य आदि शास्त्रों में ऐसा कोई भी शास्त्र नहीं है, जिसमें 'वृत्ति' शब्द का प्रयोग न मिलता हो। तत्-तत् शास्त्रों में तत्-तत् अर्थविशेषों में रूढ 'वृत्ति' शब्द अपने-अपने शास्त्र के अभिप्रेत अर्थ में संकुचित रहता है। यहाँ शास्त्र की व्याख्यान-शैली की एक विधा को प्रदर्शित करने वाले 'वृत्ति' शब्द का अर्थ है- विवरण। इस अर्थ में 'विवृत्ति' शब्द का भी प्रयोग किया जाता है। सूत्रात्मक मूल ग्रन्थ पर टीका लिखने की यह एक विशिष्ट पद्धति है। 'सूत्रार्थप्रधाना वृत्तिः' - वृत्ति के इस लक्षण से वृत्तिकार के वृत्त्यात्मक टीका-लेखन के उद्देश्य एवं ग्रन्थ की परिधि का बोध हो जाता है। सूत्रार्थ को प्रधान रूप से विवृत करने वाला ग्रन्थ वृत्तिग्रन्थ कहलाता है। 'वृत्ति' शब्द का यही अर्थ यहाँ अभिप्रेत हैं।

वृत्त्यात्मक टीकाकार का ध्येय सूत्रार्थ-प्रतिपादन में ही अपने को केन्द्रित (सीमित) रखना होता है। उसकी लेखनी शास्त्र-शास्त्रान्तरों के मत-मतान्तरों के खण्डन-मण्डन के व्यामोह से सर्वथा दूर रहती है। इसका परिणाम यह होता है कि शास्त्रगत मूलभूत सिद्धान्तों को पाठकों तक पहुँचाने में वह अपने को समर्थ पाता है। अतः किसी मूल ग्रन्थ की व्याख्या-परक विधाओं में-भाष्य, वार्त्तिक, विवरण, टीका आदि पद्धतियों की तुलना में - 'वृत्ति' विधा का कुछ कम महत्त्व नहीं है।

योगसूत्र पर अनेक वृत्तियाँ लिखी गईं। इन वृत्तियों को दो वर्गों में विभक्त किया जा सकता है- प्रकाशित वृत्तियाँ तथा अप्रकाशित वृत्तियाँ।

योगसूत्र की प्रकाशित वृत्तियाँ-योगसूत्र की प्रकाशित वृत्तियों को पीछे गिनाया जा चुका है। अब वृत्ति और वृत्तिकर्त्ता का कालक्रमानुगत विवरण प्रस्तुत किया जा रहा है -

राजमार्तण्डवृत्ति का वैशिष्ट्य-योगसूत्र पर लिखी गई वृत्तियों में 'राजमार्तण्ड' प्राचीनतम प्रसिद्ध वृत्ति है। इस वृत्ति के रचयिता भोजदेव के नाम से इसे 'भोजवृत्ति' भी कहा जाता है। योगसूत्र पर लिखी गई वृत्तियों में इसे वृत्तिराज कहा जाय तो अत्युक्ति न होगी। ग्रन्थारम्भ में वृत्ति-टीका के उद्देश्य को रेखांङ्कित करते हुए उन्होंने लिखा है कि "इस 'विवृत्ति' टीका का उद्देश्य न तो ग्रन्थ-विस्तर है और न ही वितर्कजाल में फँसकर ग्रन्थ के सारतत्त्व का अन्तर्हित करना है। इसका प्रयोजन योग के अध्येताओं को योग-सूत्रों का एकमात्र सम्यक् अर्थावबोध कराना है"।[1]

---

१. उत्सृज्य विस्तरमुदस्य विकल्पजालं फल्गुप्रकाशमवधार्य च सम्यगर्थान्।
सम्यक्ः पतञ्जलिमते विवृतिर्मयेयमातन्यते बुधजनप्रतिबोधहेतुः।। - **भोजवृत्ति** १।७

उल्लेखनीय तथ्य यह है कि चतुर्थ पाद के अन्तिम ३४वें सूत्र की भोजवृत्ति का अनुशीलन करते समय योग का अध्येता यह भूल जाता है कि वह किसी वृत्तिग्रन्थ की समापन-पंक्तियों का अध्ययन कर रहा है। इस सूत्र की वृत्ति में भोजदेव का मौलिक चिन्तन आत्मा के स्वरूप के विश्लेषण में चरमोत्कर्ष को प्राप्त हुआ है। अन्य दार्शनिकों द्वारा मान्य आत्मा के स्वरूप का खण्डन तथा योगानुमोदित आत्मस्वरूप का प्रतिपादन जैसा इस वृत्तिग्रन्थ में मिलता है, वैसा विवेचन व्यासभाष्य अथवा भाष्य की किसी टीका में भी परिलक्षित नहीं होता है।

भोजवृत्ति के संस्करण-योगसूत्र पर लिखी गई वृत्तियों में सर्वाधिक संस्करण भोजवृत्ति के ही उपलब्ध होते हैं। स्थानाभाववश भोजवृत्ति के प्रमुख प्राचीन संस्करणों को ही दिग्दर्शित किया जा रहा है -

१. आंग्लभाषा में अनूदित भोजवृत्ति का प्रथम संस्करण 'पतञ्जलि योगसूत्र' के नाम से सन् १८८३ ईस्वी में कलकत्ता से प्रकाशित हुआ है।
२. हिन्दी भाषा में अनूदित भोजवृत्ति का एक अन्य संस्करण सन् १८६६ ईस्वी में दानापुर बिहार से प्रकाशित है। इसके अनुवादक एवं सम्पादक श्री रुद्रदत्त शर्मा हैं।
३. श्री काशीनाथ शास्त्री अगासे द्वारा सम्पादित भोजवृत्ति का एक अन्य संस्कृत मूल संस्करण आनन्दाश्रम पूना मुद्रणालय से सन् १६१६ ईस्वी में प्रकाशित हुआ है।
४. पं. ढुण्ढिराज शास्त्री ने योगसूत्र की छह वृत्तियों को सम्पादित किया। इसमें भोजवृत्ति भी है। यह संस्करण सन् १६३० ईस्वी में चौखम्बा संस्कृत सीरिज, वाराणसी से प्रकाशित हुआ है। सन् १६८२ में इसकी द्वितीय आवृत्ति प्रकाशित होने के कारण यह संस्करण सरलतापूर्वक सुलभ है।
५. स्वामी विज्ञानाश्रम महाराज द्वारा हिन्दी में अनूदित भोजवृत्ति का एक अन्य संस्करण सन् १६६१ ईस्वी में मदनलाल लक्ष्मीनिवास, अजमेर से प्रकाशित हुआ है।

भोजदेव का स्थितिकाल-इतिहासकार ऐसा मानते हैं कि योगसूत्र के सुविख्यात वृत्तिकार भोजदेव शिशुपालवध के रचयिता माघ के समकालीन रहे। ये मालवदेश के शासक थे। मालव को धारा नाम से भी जाना जाता था। अतः भोजदेव की 'धारेश्वर' नाम से भी प्रसिद्धि रही। ये दसवीं शताब्दी के अन्त में या ग्यारहवीं शताब्दी के आस-पास के हैं। डॉ. भण्डारकर ने अपने ग्रन्थ 'अर्लि हिस्ट्री आफ दि डेक्कन' में भोज को ग्यारहवीं शताब्दी के पूर्वार्द्ध का माना है।[1] डॉ. बुलहट ने विक्रमाङ्कदेवचरित की भूमिका में पृष्ट संख्या उन्नीस पर भोज का समय इससे कुछ बाद का माना है और उसके प्रमाण रूप में राजतरङ्गिणी के अधोलिखित श्लोक को उद्धृत किया है-

---

१. Early History of the Deccan, pp. 60

स च भोज नरेन्द्रश्च दानोत्कर्षेण विश्रुतौ।
सूदि तस्मिन् क्षणे तुल्यौ द्वावास्तां कविबान्धवौ।।

इस प्रकार राजमार्तण्ड के रचयिता भोजदेव इतिहासप्रसिद्ध आचार्य हैं।

सूत्रार्थबोधिनी का परिचय-सूत्रार्थबोधिनी के रचयिता नारायणतीर्थ हैं। इनका ऐतिहासिक परिचय योगसिद्धान्तचन्द्रिका के प्रकरणावसर पर पीछे दिया जा चुका है। योगसूत्र पर 'सूत्रार्थबोधिनी' इनकी दूसरी रचना है। इनका यह वृत्तिग्रन्थ योगसिद्धान्तचन्द्रिका की भाँति खण्डित नहीं है। यह सम्पूर्ण प्रकाशित हुआ है। अभी तक इसका एक ही संस्कृतमूल संस्करण निकला है। यह संस्करण सन् १९११ ईस्वी में चौखम्भा संस्कृत सीरिज, वाराणसी से प्रकाशित हुआ है।

उल्लेखनीय तथ्य यह है कि एक ही टीकाकार नारायणतीर्थ के योगविषयक विचार उनकी इन दोनों टीकाओं में कुछ पृथक् रूप से रेखांडिकत हुए हैं। एक ओर जहाँ वे वाचस्पति मिश्र के योगविषयक मान्यताओं का प्रबल समर्थन करते हैं, वहीं दूसरी ओर वाचस्पति मिश्र से भिन्न विचारधारा वाले विज्ञानभिक्षु की योग-दृष्टि से प्रभावित हुए बिना नहीं रह सके। अतः योगसिद्धान्तचन्द्रिका से सूत्रार्थबोधिनी का महत्त्व कम नहीं है।

योगदीपिकावृत्ति का स्वरूप-भावागणेश ने योगसूत्र पर 'योगदीपिका' वृत्ति लिखी। यह 'भावागणेशीय योगसूत्रवृत्ति' नाम से भी विख्यात है। इस वृत्ति में भाष्य में प्रतिपादित एवं योगवार्तिक में व्यापक स्तर पर परीक्षित सिद्धान्तों को ही संक्षेप से प्रस्तुत किया गया है। ऐसी वृत्तिकार प्रतिज्ञा करते हैं।[1] इस प्रकार योगदीपिका को विज्ञानभिक्षुमतानुसारी वृत्ति कहा जा सकता है। किन्तु योगवार्तिक की भाँति यह टीका बृहत् नहीं है। इसमें पञ्चतप्यः, संवेगः, ज्वलनम्, विदुषः आदि योगसूत्रीय पदों की व्याख्या द्रष्टव्य हैं।

योगदीपिका के संस्करण-भावागणेशीय योगसूत्रवृत्ति 'योगदीपिका' मूल के दो संस्करण ही मिलते हैं। वर्णन अधोलिखित है -

१. पंडित महादेव शास्त्री द्वारा सम्पादित योगदीपिका का संस्कृत मूल का संस्करण सन् १९१७ ईस्वी में निर्णयसागर प्रेस, बम्बई से प्रकाशित हुआ है। यह संस्करण दुर्लभप्राय है।
२. इसका द्वितीय संस्करण भोजवृत्ति वाला चतुर्थ संस्करण है।

भावागणेश का समय-सांख्य और योग के व्याख्याकार भावागणेश का 'भट्ट' उपनाम था। इस बात की पुष्टि योगदीपिका की पादसमापिका पुष्पिका[2] से होती है। ये विज्ञानभिक्षु के श्रेष्ठ शिष्यों में एक थे। अतः भावागणेश का विज्ञानभिक्षु का समकालिक आचार्य होना सिद्ध होता है।

---

१. भाष्ये परीक्षितो योऽर्थो वार्त्तिके गुरुभिः स्वयम्।
संक्षिप्तः सिद्धवत्सोऽस्यां युक्तिषूक्ताधिका क्वचित्।। - **योगदीपिका**, मंगलाचरण श्लोक सं. ३।

२. इति भावागणेशभट्टकृतायां योगदीपिकायां पातञ्जलवृत्तौ समाधिपादः प्रथमः
-योगदीपिका १।५१, पुष्पिका।

नागेशभट्टीय योगसूत्रवत्ति का वैशिष्ट्य - नागेशभट्ट ने योगसूत्र पर 'लघ्वी' और 'बृहती' दो टीकाएँ लिखी हैं। ये दोनों टीकाएँ नागेशभट्ट के नाम से विख्यात हैं। इनकी लघ्वी योगसूत्रवृत्ति योगवार्त्तिकानुसारी है। इसमें योगसूत्र के विवादित पदों का अर्थ विज्ञानभिक्षु के अनुसार किया है। इनकी बृहती योगसूत्र-टीका की दो दृष्टियों से विलक्षणता है। इसमें विज्ञानभिक्षु के योगसम्मत मतों के साथ-साथ वाचस्पति मिश्र के विज्ञानभिक्षु विरोधी सिद्धान्तों को भी यथावसर स्वीकार किया गया है। यह इसकी पहली विलक्षणता है। इसकी आश्चर्यमयी द्वितीय विलक्षणता यह है कि इसकी भाषा-शैली अक्षरशः योगवार्त्तिक की है। योगवार्त्तिक के ग्रन्थारम्भ सम्बन्धी प्रारम्भिक अंश को यदि छोड़ दिया जाय तो नागेशभट्ट की यह 'बृहती योगसूत्रवृत्ति' को 'योगवार्त्तिक' की प्रतिलिपि कहा जा सकता है। यहाँ इतने बड़े प्रथित ख्यातिमन्त उद्भट वैयाकरण नागेशभट्ट की इस बृहती वृत्ति का योगवार्त्तिक की प्रतिच्छाया प्रतीत होना उसके ग्रन्थकार के विषय में सन्देह को उत्पन्न करता है। किसी पूर्ववर्ती आचार्य द्वारा प्रतिपादित सिद्धान्तों का प्रबल पक्षधर होने का यह अर्थ कदापि नहीं है कि उसकी भाषा-शैली को भी अक्षरशः आत्मसात् कर लिया जाय ? एक ही विषय पर तत्-तत् टीकाकारों द्वारा लिखी गई अनेक टीकाओं में समाविष्ट भाषा-शैली की विविधता एवं नवीनता ही अपने-अपने ढंग से मूल ग्रन्थ के प्रतिपाद्य विषय का बोध कराने में परम सहायक सिद्ध होती है।

नागेशभट्टीय योगसूत्रवृत्ति के संस्करण-नागेशभट्ट की बृहती योगसूत्रवृत्ति का एक ही संस्करण मिलता है। यह संस्करण डिपार्टमैन्ट आफ पब्लिक इन्स्ट्रक्शन, बम्बई से सन् १६१७ ईस्वी में प्रकाशित हुआ है। इसके सम्पादक पं. वासुदेव शास्त्री हैं। लघ्वीयोगसूत्रवृत्ति के दो संस्करण हैं। पण्डित महादेव शास्त्री द्वारा सम्पादित इसका प्रथम संस्करण सन् १६१७ ईस्वी में निर्णयसागर प्रेस, बम्बई से प्रकाशित हुआ है। इसका द्वितीय संस्करण राजमार्तण्ड का चतुर्थ संस्करण है।

नागेशभट्ट का काल-निर्धारण-संस्कृत ग्रन्थों में नागेश भट्ट का नागोजी भट्ट नाम भी मिलता है। योगसूत्र की पाद-समापिका पुष्पिका में भी उन्होंने नागोजी भट्ट नाम का प्रयोग किया है।[१] इनके पिता का नाम शिवभट्ट तथा माता का नाम सती देवी था। इनके व्याकरणशास्त्र के गुरु का नाम हरिदत्त दीक्षित था। ये भट्टोजिदीक्षित के पुत्र थे। नागेशभट्ट के शिष्यों में वैद्यनाथ पायगुंडे का नाम प्रसिद्ध है। भावागणेश के परवर्ती आचार्यों की श्रृंखला में नागेशभट्ट आते हैं। अतः नागेशभट्ट का समय सोलहवीं शताब्दी का उत्तरार्द्ध अथवा सत्रहवीं शताब्दी का पूर्वार्द्ध माना गया है। वाचस्पति गैरोला लिखते हैं-[२] 'भानुदत्त की रसमञ्जरी पर लिखी गई नागेश की टीका की एक हस्तलिखित प्रति इण्डिया आफिस के सूची-पत्र में उद्धृत है, जिसे १७६६ ईस्वी में लिख गया। अतः नागेशभट्ट इससे पूर्व हुए।'

---

१. इति नागोजीभट्टीयायां पातञ्जलवृत्तौ समाधिपादः प्रथमः - लघुयोगसूत्रवृतिः ५१।

२. **संस्कृत साहित्य का संक्षिप्त इतिहास,** वाचस्पति गैरोला, पृ.सं. ३३२।

मणिप्रभा टीका का विशिष्ट स्थान - रामानन्द यति ने योगसूत्र पर 'मणिप्रभा' वृत्ति लिखी। योग के वृत्तिग्रन्थों में मणिप्रभा का विशिष्ट स्थान है। वृत्ति के प्रारम्भिक श्लोक में पतञ्जलि एवं व्यासदेव को प्रणाम करते हुए रामानन्द यति ने मणिप्रभा को योगभाष्यानुसारी वृत्ति बतलाया है।[1] इसमें व्यासभाष्य की पंक्तियाँ स्थान-स्थान पर उद्धृत हैं। ये वाचस्पति मिश्र के योगविषयक विचारों से सर्वाधिक प्रभावित हुए। इन्होंने वाचस्पति मिश्र की भाँति स्पष्ट शब्दों में तन्मात्राओं को बुद्धिकारणक[2] बतलाया है। मणिप्रभा अत्यन्त लोकप्रिय वृत्ति है। इसकी भाषा-शैली अत्यन्त सरल, सरस एवं सुबोधगम्य है।

मणिप्रभा के संस्करण - मणिप्रभा के अब तक दो संस्करण निकले हैं। इसका प्रथम संस्करण सन् १६०३ ईस्वी में विद्या विलास प्रेस, वाराणसी से प्रकाशित हुआ है। इसका द्वितीय संस्करण छह वृत्तियों के साथ प्रकाशित भोजवृत्ति का पूर्व निर्दिष्ट चतुर्थ संस्करण है।

रामानन्द यति का समय-संस्कृत ग्रन्थों में 'संन्यासी' अर्थ में 'यति' अथवा 'सरस्वती' उपाधि का प्रयोग मिलता है। ये संन्यासी थे। अतः रामानन्द सरस्वती नाम से ये पुकारे गये। इनके गुरु का नाम गोविन्दानन्द सरस्वती था।[3] ये सत्रहवीं शताब्दी के आचार्य हैं।

पदचन्द्रिका का परिचय - योगसूत्र पर लिखी गई वृत्तियों में पदचन्द्रिका लघुतम वृत्ति है। इसके रचयिता अनन्तदेव पण्डित हैं। यह भोजवृत्ति पर आधारित वृत्ति है। इसमें सूत्रार्थ मात्र किया गया है। भोजवृत्ति में योगसूत्र के प्रास्ताविक पाठ-भेदों को इसमें स्वीकार किया गया है। इसमें नवीन पाठभेदों[4] एवं नवीन सूत्रों[5] का भी निर्देश मिलता है। किन्तु ज्ञातव्य है कि पदचन्द्रिकाकार अनन्तदेव पण्डित द्वारा समायोजित पाठभेद न तो अर्थभेदपरक हैं और न ही निर्दिष्ट नवीन सूत्रों से योगविषयक किसी नवीन विषय पर प्रकाश पड़ता है।

---

१. पतञ्जलिं सूत्रकृतं प्रणम्य व्यासं मुनिं भाष्यकृतं च भक्त्या।
भाष्यानुगां योगमणिप्रभाख्यां वृत्तिं विधास्यामि यथामतीड्याम्।।-**मणिप्रभा**, मंगलाचरण,श्लोक संख्या १
तदाह भाष्यकारः-'यस्त्वेकाग्रे चेतसि सद्भूतमर्थं प्रद्योतयति क्षिणोति च क्लेशान् कर्मबन्धनानि श्लथयति, निरोधमभिमुखं करोति स सम्प्रज्ञातो योग इत्याख्यायत इति-**मणिप्रभा** १।१

२. (क) अहंकारात् पञ्चतन्मात्राणि सांख्याः। अहंकारस्यानुजानि बुद्धेरपत्यानि तन्मात्राणीति योगाः- **मणिप्रभा** २।१६।
(ख) पञ्च तन्मात्राणि बुद्धिकारणकान्यविशेषत्वाद् अस्मितावत्-तत्त्ववैशारदी ३।१६।

३. इति श्रीमत्परमहंसपरिव्राजकाचार्य श्रीगोविन्दानन्दभगवत्पूज्यपाद- शिष्यश्रीरामानन्दसरस्वती (यति) कृतौ सांख्यप्रवचने योगमणिप्रभायाम्- **मणिप्रभा** १।५१।

४. श्रुत.- श्रौत. १।५३, रूढः - तन्वनुबन्धः २।६, क्षणतत्क्रमयोः - क्षणक्रमसंयमात् ३।५३, प्रकृत्यापूरात् - प्रकृत्यापूरणात् ४।२, विभक्तः - विविक्तः ४।१५ **पदचन्द्रिका**।

५. गृहीतसम्बन्धलिङ्गालिङ्गानि सामान्यात्मनाऽध्यवसायोऽनुमानम् १।८, आप्तवचनमागमः १।६, प्रतिपरिणामं च संस्कारः १।२१, एतेन शब्दाद्यन्तर्धानमुक्तम् ३।२२, **पदचन्द्रिका**।

पदचन्द्रिका के संस्करण - सम्प्रति, पदचन्द्रिका के दो ही संस्करण मिलते हैं। इसका पहला संस्करण सन् १६११ ईस्वी में विद्या विलास प्रेस, श्रीरङ्ग से मुद्रित हुआ है। भोजवृत्ति के पीछे उल्लिखित संस्करणों में से चौथे स्थान पर निर्दिष्ट संस्करण में संकलित योगसूत्र की छह वृत्तियों में एक पदचन्द्रिका वृत्ति भी है।

अनन्तदेव पण्डित का समय - योगसूत्र के वृत्तिकारों में अनन्तदेव पण्डित बहुत बाद के वृत्तिकार हैं। पदचन्द्रिका के द्वितीय संस्करण के सम्पादक पण्डित ढुण्ढिराज शास्त्री ने अनन्तदेव पण्डित को उन्नीसवीं शताब्दी का आचार्य माना है।

योगसुधाकर वृत्ति की भिन्नता-सदाशिवेन्द्र सरस्वती ने योगसुधाकर का प्रणयन किया। योगसूत्र की वृत्तियों में योगसुधाकर वृत्ति की व्याख्यान-शैली अन्य वृत्तियों से सर्वथा पृथक् है। इसमें भाषागत एवं विषयगत वैविध्य परिलक्षित होता है। विषय के पुष्ट्यर्थ इसमें उद्धृत उद्धरण योग की अन्य टीकाओं से भिन्न हैं। नियम के चतुर्थ भेद स्वाध्याय के अन्तर्गत मन्त्रों के प्रभेदों पर इसी वृत्ति में सर्वप्रथम प्रकाश डाला गया है। प्रवाहमयी एवं मधुरमयी भाषा में लिखी गई योगसुधाकर वृत्ति सदाशिवेन्द्र सरस्वती की अनुपम कृति है।

योगसुधाकर वृत्ति के संस्करण - इस वृत्ति के भी दो ही संस्करण मिलते हैं। इसका प्रथम संस्करण सन् १६१२ ईस्वी में वाणी विलास प्रेस, श्रीरङ्ग से प्रकाशित हुआ है। इस संस्करण के सम्पादक ने अपनी भूमिका में योगी सदाशिवेन्द्र सरस्वती के जीवन-वृत्त से सम्बन्धित अनेक रोचक दिव्य घटनाओं को रेखाङ्कित किया है। इसका द्वितीय संस्करण भोजवृत्ति का चतुर्थ संस्करण है।

सदाशिवेन्द्र सरस्वती का काल - इनका स्थिति-काल अट्ठारहवीं शताब्दी का अन्तिम भाग अथवा उन्नीसवीं शताब्दी का पूर्वार्द्ध प्रतीत होता है। वाणी विलास प्रेस से प्रकाशित 'योगसुधाकर वृत्ति' संस्करण के सम्पादक इन्हें अट्ठारहवीं शताब्दी का आचार्य मानते हैं। जबकि ढुण्ढिराज शास्त्री ने इनका समय उन्नीसवीं शताब्दी माना है।

योगप्रदीपिका का विवरण - योगसूत्र की वृत्तियों में योगप्रदीपिका अर्वाचीन वृत्ति है। इसके रचयिता पं. बलदेव मिश्र हैं। ग्रन्थारम्भ में वृत्तिकार स्वयं उद्घोषणा करते हैं कि यद्यपि इसमें व्यासभाष्य, तत्त्ववैशारदी एवं योगवार्त्तिक का सारतत्त्व संगृहीत हुआ है, फिर भी वाचस्पति मिश्र की मतानुगामिनी यह वृत्ति लिखी गई है।"

योगप्रदीपिका के संस्करण-अभी तक इसका एक ही संस्करण निकला है। चौखम्बा संस्कृत सीरिज, वाराणसी से प्रकाशित दुर्लभप्राय इस संस्करण की द्वितीय आवृत्ति सन् १६८४ ईस्वी में निकली है। इसके सम्पादक ढुण्ढिराज शास्त्री हैं। मूल ग्रन्थ के साथ इसमें सम्पादक की टिप्पणी भी प्रकाशित हुई है।

---

१. भाष्यं सवार्त्तिकं दृष्ट्वा वाचस्पत्यं च कृत्स्नशः।
तेभ्यः प्रोद्धृत्य संक्षेपाद्वाचस्पत्यानुगामिनीम्।।
करोमि योगसूत्रस्य व्याख्यां योगप्रदीपिकाम्। - **योगप्रदीपिका,** श्लोक सं. १२, १३।

पण्डित बलदेव मिश्र का स्थितिकाल - पण्डित बलदेव मिश्र बीसवीं शताब्दी के आचार्य हैं। योगप्रदीपिका वृत्ति के प्रारम्भ में इन्होंने तेरह श्लोक लिखे हैं। इनसे पं. बलदेव मिश्र के जीवनवृत्त पर विशेष प्रकाश पड़ता है। ये मैथिल ब्राह्मण थे। वाराणसी इस कुल की साधना-स्थली रही। इनके पिता का नाम श्रीधर तथा पितामह का नाम हलधर था। इनके द्वारा लिखे गये ग्रन्थों में योगप्रदीपिका इनकी अन्तिम कृति है। इसके अतिरिक्त योगसूत्र पर दो और टीकाएँ लिखी गई हैं।

योगकारिका-जैसा कि नाम से ही स्पष्ट है कि कारिका-शैली में लिखी गई योगसूत्र की यह टीका है। इसके रचयिता हरिहरानन्द आरण्य हैं। योगकारिकाकार ने सूत्र के भाव को कारिका-शैली में उपनिबद्ध कर कारिकार्थ को संस्कृत में गद्यात्मक शैली से सुस्पष्ट किया है। इसका सरलाटीका नाम है। सन् १६३५ ईस्वी में चौखम्बा संस्कृत सीरिज, वाराणसी से प्रकाशित साङ्ग योगदर्शनम् (पातञ्जलदर्शनम्) संस्करण में अन्त में सरलाटीकासहित योगकारिका भी है। पतञ्जलि के हृद्गत भाव की प्रकाशिका 'योगकारिका' टीका हरिहरानन्द आरण्य की अनुपम कृति है।

योगरहस्य-'योगरहस्य' को योगसूत्र की एक स्वतन्त्र संस्कृत टीका कहा जा सकता है। इसके रचयिता महर्षि सत्यदेव हैं। इस टीका की व्याख्यान-शैली योग की अन्य टीकाओं से सर्वथा पृथक् है। इसमें न तो सूत्रगत पदों को उठाकर उनका अर्थ किया गया और न ही योग भाष्यादि वाक्यों को उद्धृत किया गया है। योगरहस्यकार ने अत्यन्त पृथक् भाषा-शैली में गागर में सागर की भाँति योग सिद्धान्तों को अनूठे ढंग से इसमें समाविष्ट किया है। दुःख की बात है कि योगसूत्र के द्वितीय पाद तक की टीका प्रकाशित हो सकी है। इसका संस्करण सन् १६७६ ईस्वी में भारतीय विद्या प्रकाशन प्रेस, वाराणसी से निकला है। योगरहस्य का यह हिन्दी अनूदित संस्करण है। इसके हिन्दी अनुवादक डॉ. कोशलपति तिवारी हैं।

योग के प्राचीन आचार्य -योग के आचार्यों की गौरवशाली श्रृंखला बहुत प्राचीन है। व्यासभाष्य का अध्ययन करने से विदित होता है कि व्यासदेव से पूर्व भी योग के अनेक आचार्य हुए। व्यासभाष्य में आगत योग के पूर्वाचार्यों के नाम एवं उनके उद्धरण-वाक्यों से इस बात की पुष्टि होती है। किन्तु इससे योग के पूर्वाचार्यों के योग पर लिखे गये ग्रन्थों की जानकारी प्राप्त नहीं होती है। योग के कुछ प्रमुख आचार्य इस प्रकार हैं -

आसुरि-सांख्य-योग के प्राचीन आचार्यों में आसुरि का नाम सर्वप्रथम लिया जाता है। व्यासभाष्य में पञ्चशिख का एक ऐसा वचन उद्धृत हुआ है जिससे यह सूचना प्राप्त होती है कि आदि विद्वान् महर्षि कपिल से उपदेश प्राप्त आसुरि ने पञ्चशिख के प्रति सांख्ययोग का उपदेश किया।[1] इससे कपिल के शिष्य आसुरि और आसुरि के शिष्य पञ्चशिख की

---

१. आदिविद्वान् निर्माणचित्तमधिष्ठाय कारुण्याद् भगवान् परमर्षिरासुरये जिज्ञासमानाय तन्त्रं प्रोवाच-व्यासभाष्य १।२५।

गुरु-शिष्य-परम्परा का अवबोध होता है।

पञ्चशिख - व्यासभाष्य में योग के पूर्वाचार्यों के नाम से उद्धृत वाक्यों में सर्वाधिक संख्या पञ्चशिखाचार्य के वाक्यों की है। व्यासभाष्य के परवर्ती टीकाकारों ने भी उन उद्धृत वाक्यों को पञ्चशिख का होना पुष्ट किया है। किन्तु इन संगृहीत वाक्यों के आधार पर पञ्चशिखनिर्मित योग-ग्रन्थ के स्वरूप का अनुमान नहीं लगाया जा सकता है कि वह गद्यमय, पद्यमय अथवा किस रूप में रहा होगा। व्यासभाष्य में पञ्चशिख नाम से उद्धृत कुछ वाक्य अधोलिखित हैं -

१. **एकमेव दर्शनं ख्यातिदेव दर्शनम् इति- १।४,**
२. **आदि विद्वान्निर्माणचित्तमधिष्ठाय... तन्त्रं प्रोवाचेति- १।२५,**
३. **तमणुमात्रमात्मानमनुविधास्मीत्येवं तावत्संप्रजानीते- १।३६,**
४. **व्यक्तमव्यक्तं वा ... मन्वमानः स सर्वोऽप्रतिबद्ध इति - २।५,**
५. **बुद्धितः परं पुरुषमाकारशीलविद्यादिभिर्विभक्तमनुपश्यन्.. मोहेन - २।६,**
६. **स्यात्स्वल्पः संकरः सपरिहारः स..स्वर्गोऽप्यपकर्षमल्पं करिष्यति - २।१३,**
७. **तत्संयोगहेतुविवर्जनात्.. त्रित्वोपलब्धिसामर्थ्यादिति - २।१०,**
८. **अयं तु खलु त्रिषु गुणेषु... दर्शनमन्यच्छङ्कत इति- २।१८,**
९. **अपरिणामिनी हि भोक्तृशक्तिरप्रतिसंक्रमा.. ज्ञानवृत्तिरित्याख्यायते- २।५०,**
१०. **रूपातिशया वृत्त्यतिशयाश्च परस्परेण विरुध्यन्ते.. सह प्रवर्तन्ते - ३।१३,**
११. **तुल्यदेशश्रवणानामेकदेशश्रुतित्वं सर्वेषां भवतीति - ३।४१.**

वार्षगण्य-सांख्य-योग के ग्रन्थों में वार्षगण्य के सन्दर्भ-वाक्य 'वृषगणः' तथा 'वार्षगणाः' नाम से उल्लिखित हैं। इससे इनके द्वारा प्रवर्तित सांख्य-योग के किसी सम्प्रदायविशेष का अनुमान लगाया जा सकता है। 'वृषगण' पद से उनके पिता, 'वार्षगण्य' पद से उनके पुत्र तथा 'वार्षगणाः' पद से उनके अनुयायियों का बोध होता है। व्यासभाष्य में इनके नाम से एक ही वाक्य उद्धृत हुआ है। इसमें दो तुल्य पदार्थों के भेदक तत्त्व की मान्यता को स्पष्ट किया गया है।[1]

जैगीषव्य-जैगीषव्य सिद्धिप्राप्त योगी थे। आवट्य-जैगीषव्यसंवाद से इनका योगी होना सिद्ध होता है। तभी वाचस्पति मिश्र ने उन्हें 'परमर्षि' नाम से तत्त्ववैशारदी में सम्बोधित किया है। व्यासभाष्य में इन्हें दो स्थान पर स्मरण किया गया है। प्रसङ्ग इस प्रकार हैं-इन्द्रियों की परमावश्यता के स्वरूप को निर्धारित करने हेतु दिये गये विकल्पों में एक विकल्प 'जैगीषव्य' नाम से भी व्यासभाष्य में संगृहीत है।[2] एक दूसरे स्थान पर आवट्य को उपदेश करते हुए जैगीषव्य कहते हैं कि-'विषय सुख की अपेक्षा सन्तोषजन्य सुख को

---

१. मूर्तिव्यवधिजातिभेदाभावान्नास्ति मूलपृथक्त्वमिति वार्षगण्यः-**व्यासभाष्य** ३।५३
२. चित्तैकाग्रपादप्रतिपत्तिरेवेति जैगीषव्यः - **व्यासभाष्य** २।५५।

अनुत्तम अवश्य कहा जा सकता है, किन्तु कैवल्यजनित सुख की तुलना में सब कुछ दुःखकोटि में ही न्यस्त होता है।[1]

आवट्य-व्यासभाष्य में आवट्य नाम से कोई पृथक् वाक्य नहीं मिलता है। व्यासभाष्य में उद्धृत आवट्य-जैगीषव्य संवाद अत्यन्त प्रसिद्ध है। संस्कार साक्षात्कार से पूर्वजाति (पूर्वजन्म) का अपरोक्ष ज्ञान होता है-[2] पतञ्जलि के इस आशय सूत्र को पौराणिक उपाख्यान द्वारा सत्यापित करने हेतु ही व्यासदेव ने 'आवट्य-जैगीषव्य-संवाद' को योगभाष्य में रेखाङ्कित किया है। वस्तुतस्तु आवट्य भी ऋषिकोटि के आचार्य थे।

इसके अतिरिक्त, व्यासभाष्य में :आगमिनां सम्मतिः' अथवा 'पूर्वाचार्यवाक्यम्' द्वारा योग को मान्यताओं के स्थापक उद्धरण-वाक्यों के योगाचार्यों के अनिर्दिष्ट नाम-संकेत से सहज अनुमान लगाया जाता है कि योगाचार्यों की श्रृंखला बहुत लम्बी रही।

पतञ्जलिप्रोक्त योग के सिद्धान्त

पाशुपतयोग, माहेश्वरयोग (नाकुलीयदर्शन, शैवदर्शन, प्रत्यभिज्ञादर्शन तथा रसेश्वरदर्शन भेद से चतुर्विध) तन्त्रयोग उनके अनेक शाखाओं से पतञ्जलिप्रोक्त योग पृथक् है। यहाँ पतञ्जलि द्वारा प्रवर्तित योग-सिद्धान्तों को ही विश्लेषित किया जा रहा है -

'योग-विमर्श'

किसी भी शास्त्र का असन्दिग्ध यथार्थ ज्ञान तभी हो सकता है जब उस शास्त्रविशेष के अध्येता को उस शास्त्र के पारिभाषिक शब्दों का अर्थ ज्ञात रहे। जब एक शब्द अनेक शास्त्रों में भिन्न-भिन्न अर्थों में प्रयुक्त होता है, तभी भ्रान्तिबीज का उदय होता है। इसी भ्रान्तिबीज को उन्मूलित करते हैं तत्-तत् शास्त्रों के पारिभाषिक शब्द। इस प्रकार अनेक अर्थों का वाचक शब्द जब किसी शास्त्रविशेष में किसी अर्थविशेष में प्रयुक्त होता है, तब वह शब्द 'पारिभाषिक शब्द' की संज्ञा को धारण करता है। उदाहरण के लिये 'योग' शब्द को ही लिया जाय।

'योग' शब्द - वेदान्त में 'जीवात्मा-परमात्मा के संयोग' अर्थ में, व्याकरणशास्त्र में 'शब्द-व्युत्पत्ति' अर्थ में, आयुर्वेद में 'भेषज' अर्थ में, ज्योतिष में 'नक्षत्रों के सम्बन्ध-विशेष', 'समय-विभाग', 'रवि-चन्द्र के योगाधीन विष्कम्भादि' अर्थ में, नारद पञ्चरात्र में 'देवतानुसन्धान' अर्थ में, योगाचार बौद्ध में 'पर्यनुयोग' अर्थ में, व्यवहारशास्त्र में 'छल' अर्थ में, मनुस्मृति में 'कपट' अर्थ में, गणितशास्त्र में 'अङ्क-जोड़' अर्थ में, देवीभागवत में 'प्रेम' अर्थ में,

---

१. भगवान् जैगीषव्य उवाच - विषयसुखापेक्षयैवेदमनुत्तमं सन्तोषसुखमुक्तम्, कैवल्यसुखापेक्षया दुःखमेव-**व्यासभाष्य** ३।१८।

२. संस्कारसाक्षात्करणात् पूर्वजातिज्ञानम्- **योगसूत्र** ३।१८।

अलंकारशास्त्र में 'कामुक-कामिनी-सम्मिलन' अर्थ में, हेमचन्द्र शास्त्र में 'धन' अर्थ में, इसी प्रकार उपाय, सङ्गति, वपुस्थैर्य अर्थ में-प्रयुक्त हुआ है।

पतञ्जलिसम्मत 'योग' शब्द का अर्थ – पतञ्जलि के अनुसार 'योग' शब्द का अर्थ 'चित्तवृत्तिनिरोध' है। दूसरे शब्दो में चित्त के वृत्त्यात्मक व्यापार को निरुद्ध करना, समुद्र में उत्पन्न होने वाली असंख्य तरङ्गों की भाँति चित्त में उठने वाली दिशाहीन असंख्य वृत्तियों के प्रवाह को नियन्त्रित करना, चित्त को योगसम्मत ध्येय पदार्थ का चिन्तन करने हेतु योग्य बनाना, चित्त को उसकी सहज प्राप्त क्षिप्त-मूढ-विक्षिप्त भूमियों से ऊपर उठाकर एकाग्र तथा निरुद्ध भूमि में क्रमशः अवस्थित करना, चित्त-नदी की संसाराभिमुखी धारा को मोक्षाभिमुखी बनाना, ध्येय-चिन्तन के अनभ्यासी चित्त को ध्येय तत्त्व-चिन्तन का अभ्यासी बनाना, बाह्य विषयों की प्राप्ति के प्रति सहज उद्वेलित रागात्मक चित्त में विषय-वैराग्य का बीज रोपित करना, चित्त की बन्धनकारी अविद्या-रज्जु को विद्या-शस्त्र द्वारा छिन्न करना, चित्त को चरिताधिकार (कर्तव्यशून्य) बनाकर ख्याति प्राप्त पुरुष को उसके स्वस्वरूप में प्रतिष्ठित करना, वृत्तिनिरोध के शास्त्रसम्मत साधना-क्रम से सम्प्रज्ञात तथा असम्प्रज्ञात को प्राप्त करना- 'योग' है।

'योग' शब्द की व्याकरणसम्मत निरुक्ति - व्याकरणशास्त्र में 'योग' शब्द की निष्पत्ति दो धातुओं से की गई है। 'युजिर्योगे' धातु से निष्पन्न 'योग' शब्द 'संयोग' अर्थ का बोध कराता है और 'युज् समाधौ' धातु से निर्मित 'योग' शब्द 'समाधि' अर्थ का वाचक है। पतञ्जलिप्रोक्त योग में 'संयोग' अर्थ की अन्विति नहीं बैठती है। क्योंकि अग्नि से वियुक्त स्फुलिङ्ग की भाँति संसारावस्था में परमात्मा से विमुक्त हुआ जीव मोक्षावस्था में समुद्र में विलीन जलधारा की भाँति परमात्मा से संयुक्त हो जाता है - यह आध्यात्मिक पक्ष योगशास्त्र का प्रतिपाद्य विषय नहीं है। पतञ्जलिप्रोक्त 'योग' शब्द समाध्यर्थक होने से वह सम्प्रज्ञात और असम्प्रज्ञात समाधि के द्वारा साधक पुरुष को कैवल्यावस्था में 'स्वस्वरूपावस्थित होने का प्रतिपादन करता है।

पतञ्जलि और व्यासदेवकृत 'योग' लक्षणों में प्रातीतिक विसङ्गति - योग के प्रारम्भिक अध्येता ऐसा मानते हैं कि पतञ्जलि और व्यासदेव ने योग के दो पृथक् लक्षण किये हैं। उनके अनुसार पतञ्जलि ने योग का 'योगश्चित्तवृत्तिनिरोधः' लक्षण किया है और व्यासदेव ने 'योगः समाधिः' द्वारा योग को लक्षित किया है। अतः दोनों के योगलक्षणों में एकरूपता नहीं है। किन्तु बात ऐसी नहीं है। योग के उक्त दोनों लक्षणों में केवल शाब्दिक अन्तर है। दोनों की आत्मा एक है। दोनों का मूलभूत तत्त्व एक है। 'चित्तवृत्तिनिरोध' योग की पूर्वावस्था है और 'समाधि' योग की परावस्था है। चित्तवृत्तिनिरोध साधनावस्था है तो समाधि सिद्धावस्था है। शब्दान्तर में वृत्तिनिरोधात्मक योग की एक विशिष्ट अवस्था को समाधि कहते हैं। अतः योग के उक्त लक्षणों में विसङ्गति नहीं है। पतञ्जलि के 'योगश्चित्तवृत्तिनिरोधः' सूत्र में 'योगः' लक्ष्य पद है और 'चित्तवृत्तिनिरोधः' लक्षण पद है।

चित्त - विमर्श

सांख्य में अनुल्लिखित 'चित्त' योग में उल्लिखित - सांख्य में 'चित्त' नाम से किसी तत्त्व का उल्लेख नहीं मिलता है।[1]। प्रकृति के आद्य कार्य के लिये 'महत्' शब्द का उल्लेख सांख्यकारिका संख्या आठ, बाईस तथा छप्पन में हुआ है। तथा तेईस, पैंतिस, छत्तीस तथा सैंतिसवीं कारिकाओं में 'बुद्धि' शब्द मिलता है। सङ्गति इस प्रकार है कि महत् और बुद्धि इन दोनों पदों से एक ही तत्त्व गृहीत होता है। ये दोनों पर्याय शब्द हैं। प्रकृति के आद्य कार्य की 'महत्' संज्ञा तीन दृष्टियों से अन्वर्थ है- प्रकृतिजात तत्त्वों में अग्रतम होने से, त्रयोदश करणों में प्रधानतम होने से तथा पुरुष के विषयज्ञान का प्रमुख आधार होने से। यही 'महत्' अध्यवसायात्मिका वृत्ति से अपने को लक्षित करने के कारण 'बुद्धि' संज्ञा का धारक बन गया। क्रियाभेद से नामभेद होता है। जैसे क्रियाभेद से एक ही व्यक्ति नर्तक, गायक, पाठक, वाचक आदि अनेक नामों से पुकारा जाता है वैसे ही क्रियाभेद से एक ही तत्त्व की महत् तथा बुद्धि संज्ञा पड़ी। सांख्यसम्मत सृष्टि में 'अहंकार' से आविर्भूत 'मन' तत्त्व के किसी दूसरे नाम से सम्बन्धित कारिका भी नहीं मिलती है। इस प्रकार सांख्यदर्शन में 'चित्त' पद का उल्लेख नहीं हुआ है। जबकि योगदर्शन में 'चित्त' पद का सर्वाधिक प्रयोग हुआ है। इसके लिये पातञ्जल योग के १।२, ३३, ३७, ३।१६, ११, १२, १६, ३२, ४।४, ५, १५, १६, १७, १८, २३ तथा २६ - ये सभी सूत्र अवलोकनीय हैं। योग के तीन सूत्र विचारणीय हैं। एक सूत्र[2] में 'मन', दूसरे सूत्र[3] में चित्त और बुद्धि दोनों पदों का प्रयोग मिलता है। गुणपर्व से सम्बन्धित तीसरे सूत्र[4] के व्यासभाष्य में मन और महत् नाम से दो तत्त्व मिलते हैं। अतः योग में भी 'चित्त' नाम से कौन सा तत्त्व गृहीत किया जाय और सांख्य-योग की प्रातीतिक उक्त विसंगति को कैसे दूर किया जाय-यह विचारणीय है।

बुद्धि, चित्त और मन की एकरूपता - एक ओर पतञ्जलि के सूत्रों में सर्वाधिक संख्या 'चित्त' पद के प्रयोग वाले सूत्रों की है तो दूसरी ओर गुणपर्व नाम से योग के परिगणित तत्त्वों में 'चित्त' पद का उल्लेख नहीं मिलता है। जब कि सम्पूर्ण योग-साधना चित्तावलिम्बत है।[5] फिर भी योगशास्त्र के अनुशीलन से तीनों पदों की एकरूपता अधोलिखित प्रकार से वर्णित की जा सकती है -

योग के चतुर्थ पाद के तेईसवें सूत्र[6] की पर्यालोचना करने से प्रतीत होता है कि पतञ्जलि ने 'चित्त' पद से जिस तत्त्व को गृहीत किया है उसी की वृत्ति को 'बुद्धि' नाम

---

१. प्रकृतेर्महांस्ततोऽहङ्कारस्तस्माद् गणश्च षोडशकः।
तस्मादपि षोडशकात् पञ्चभ्यः पञ्च भूतानि ।। - **सांख्यकारिका** २२

२. विषयवती वा प्रवृत्तिरुत्पन्ना मनसः स्थितिनिबन्धनी-**योगसूत्र** १।३५।

३. चित्तान्तरदृश्यत्वे बुद्धिबुद्धेरतिप्रसङ्गः स्मृतिसङ्करश्च- **योगसूत्र** ४।२१।

४. विशेषाविशेषलिङ्गमात्रालिङ्गानि गुणपर्वाणि- **योगसूत्र** २।१६।

५. योगश्चित्तवृत्तिनिरोधः - **योगसूत्र** १।१।

६. द्रष्टृदृश्योपरक्तं चित्तं सर्वार्थम् - **योगसूत्र** ४।२३।

से विश्लेषित किया है। 'बुद्धि' शब्द का अर्थ ज्ञान है। अतः चित्त की ज्ञानात्मक वृत्ति के
लिये यहाँ 'बुद्धि' शब्द का प्रयोग हुआ है, जब कि सांख्य में 'बुद्धि' शब्द से एक तत्त्व
वर्णित हुआ है। यहाँ क्रिया-क्रियावान् का अभेद चरितार्थ होता है। अतः सांख्य का 'बुद्धि'
तत्त्व योग में 'चित्त' नाम का वाहक बना। योग के प्रथम पाद के सैंतिसवें सूत्र में प्रयुक्त
'मन' पद से भी 'चित्त' तत्त्व ही गृहीत होता है। 'मनसः स्थितिनिबन्धनी' सूत्रार्द्ध की व्याख्या
व्यासदेव के अनुसार है -

'चित्तं स्थितौ निबध्नन्ति।' इसी सूत्र के वार्तिक में 'मनश्चित्तयोरेकतेति बोध्यम्'
वाक्य द्वारा विज्ञानभिक्षु ने चित्त और मन की एकरूपता का उद्घोष कर अवशिष्ट सन्देह
को भी दूर कर दिया।

प्रकारान्तर से विषय-सङ्गति इस प्रकार लगाई जा सकती है- सांख्य में 'बुद्धि'
शब्द का ही प्रयोग हुआ है और 'पुरि शेते इति पुरुषः' इस व्युत्पत्ति के अनुसार बुद्धिरूप
पुर में जो शयन करता है, उसे 'पुरुष' कहते हैं। इस प्रकार बुद्धि-पुरुष की मान्यता पर
सांख्य की तत्त्वमीमांसा प्रतिष्ठित हुई है। योग की साधना 'चित्त-चिति' की मान्यता पर
स्थापित हुई है। चिति अथवा चित् शब्द का अर्थ पुरुष है। चित्त के समानान्तर चित् (चिति)
पद का प्रयोग योग में मिलता है। चित्त को चितिशक्ति के तात्कालिक आविधिक ज्ञान का
साधन माना जाता है। 'चित्' से 'करण' अर्थ में 'क्त' प्रत्यय करने से 'चित्त' पद निष्पन्न
होता है। श्रीमद्भागवत के टीकाकार श्रीधर स्वामी लिखते हैं कि अधिभूत रूप से जो
'महान्' संज्ञा वाला है, वही अध्यात्म रूप से 'चित्त' संज्ञा को धारण करता है। इस प्रकार
सांख्य का 'बुद्धि' तत्त्व योग में 'चित्त' नाम से व्यवहृत हुआ है।

योग-साधना के लिये उपयुक्त चित्त-भूमि - चित्त-भूमि पाँच प्रकार की है। इनका
स्वरूप क्षिप्त, मूढ, विक्षिप्त, एकाग्र तथा निरुद्ध नाम से रेखाङ्कित किया गया है। जिस
प्रकार बीज-वपन की आधारभूता भूमि की उर्वरक शक्ति के तारतम्य से उसके फलागम
में भी वैचित्र्य परिलक्षित होता है, उसी प्रकार चित्त रूप भूमि सत्त्वादि गुणों की पारिमाणिक
भिन्नता से पृथक्-पृथक् स्वरूप वाली वृत्तियों को उत्पन्न करती है। गुण-गुणी, आश्रय-आश्रयी
तथा कार्य-कारण, का यह अटूट सिद्धान्त है। योग-साधना चित्त की एकाग्र-भूमि से प्रारम्भ
होती है और निरुद्ध भूमि में समाप्त होती है। चित्त की प्रथम तीन भूमियाँ योगाभ्यास के
लिये सर्वथा अनुपयुक्त हैं।

वृत्ति-विमर्श

जिसके निरोधार्थ योग-साधना प्रशस्त होती है, वह चित्तवृत्ति पाँच प्रकार की है।
वृत्तियों के नाम हैं - प्रमाण, विपर्यय, विकल्प, निद्रा तथा स्मृति। ये क्लिष्ट और अक्लिष्ट
भेद से पाँच प्रकार की हैं। प्रत्येक वृत्ति के अवान्तर भेद हैं। प्रत्यक्ष, अनुमान तथा आगम
भेद से प्रमाण के तीन भेद हैं। भ्रमज्ञान को विपर्यय कहते हैं। अविद्या, अस्मिता, राग, द्वेष
और अभिनिवेश भेद से विपर्यय पाँच प्रकार का है। विकल्प वृत्ति के वस्तु, क्रिया और

अभाव तीन भेद हैं। निद्रा वृत्ति के सात्त्विकी, राजसी तथा तामसी तीन रूप हैं। भावित स्मर्तव्या तथा अभावित स्मर्तव्या भेद से 'स्मृति' के दो भेद हैं। स्थानाभाव के कारण विषय विस्तार सम्भव नहीं है। एक शब्द में 'वृतुवर्तने' धातु से 'क्त' प्रत्यय करके निष्पन्न 'वृत्ति' पद सांख्य-योग शास्त्र में चित्त आदि तेरह करणों के अपने-अपने विशिष्ट परिणामों का अभिधायक है।

निरोध-विमर्श

'नि' उपसर्गपूर्वक 'रुध्' धातु से 'घञ्' प्रत्यय करके 'निरोध' शब्द निष्पन्न होता है। 'निरोध' शब्द का साधारण अर्थ है - अवबाधा। अवबाधा की परिणति नाश है। अतः 'नाश' भी निरोधी पद का वाच्यार्थ है। योग दर्शन में 'निरोध' शब्द 'नाश' अर्थ में नहीं अपि तु 'अवस्था विशेष' अर्थ में प्रयुक्त हुआ है। इससे किसी धर्मी-सापेक्ष धर्म की अतीतावस्था गृहीत होती है। चित्त-धर्मी के वृत्ति-धर्म को निरुद्ध किया जाता है।

योगसम्मत 'निरोध' यदि अभावस्वरूप होता तो अभावात्मक फल का कारण बनता। किन्तु वह स्वयं भावात्मक है अतः भावरूप कैवल्य-प्राप्ति का सोपान है। नियम है कि भाव की परिणति भावमूलक और अभाव की परिणति अभावमूलक होती है। कैवल्य पुरुष की उपाधिशून्य सर्वोच्च भावात्मक अवस्था, स्वस्वरूपावस्थिति है। अतः सिद्धान्तित होता है कि 'निरोध' अभावमूलक नहीं है, अपितु भावमूलक क्रिया की एक विशिष्ट अवस्था है। 'निरोध' पद वृत्ति-निरोध की आत्यन्तिक अतीतावस्था को, उसकी पूर्वकालिक वर्तमान अवस्था की भाँति, द्योतित करता है।

योग का सिद्धान्त है कि कार्य (जैसे घट) अपने कारण (जैसे मृत्तिका) में अनागत, वर्तमान तथा अतीत तीनों कालों में भावरूप से निहित रहता है।[१] उसकी अनागत और अतीत स्थिति अनुमानगम्य है। उसकी 'मध्य' की वर्तमान अवस्था का ही प्रत्यक्ष होता है।

'निरोध' को रेखाङ्कित करते हुए विज्ञानभिक्षु योगवार्त्तिक में लिखते हैं - 'निरोध' लय रूप है। वह अधिकरण की एक विशिष्ट अवस्था है।[२] इन्धनरहित अग्नि के उपशम की भाँति व्यापाररहित चित्तवृत्तियों का अपने कारण में लय होना 'निरोध' है।[३]

---

१. निरोधः (धर्मः) त्रिलक्षणः त्रिभिरध्वभिरतीतानागतादिकालभेदैर्युक्तः...अनागतो निरोधरूपो धर्मो वर्तमानभूतोऽतीतो भविष्यतीति त्रिलक्षणवियुक्तः-**भास्वती** ३।६।

२. निरोधः ... लयाख्याऽधिकरणस्यैवावस्थाविशेषोऽभावस्यास्मन्मतेऽधिकरणावस्थाविशेषरूपत्वात्-**योगवार्त्तिक** १।१।

३. निरोधः उपशमो निरिन्धनाग्निवत् स्वकारणे लयः - **योगसिद्धान्तचन्द्रिका** १।२

योग-भेद-विमर्श

योग के लक्षणसूत्र 'योगश्चित्तवृत्तिनिरोधः' के लक्षणगत चित्त, वृत्ति और निरोध तीनों पदों की व्याख्या के पश्चात् लक्ष्यभूत 'योग' पद विवेच्य है। योग दो प्रकार का है- सम्प्रज्ञात योग तथा असम्प्रज्ञात योग। ये 'समाधि' नाम से भी कहे जाते हैं।

सम्प्रज्ञात तथा उसके भेद-प्रभेद- क्षिप्त, मूढ तथा विक्षिप्त भूमियों से अतिक्रान्त चित्त जब एकाग्रभूमि में प्रविष्ट होता है तब उसकी ध्येयाभिमुखता, ध्येयप्रखरता, ध्येयप्रवणता, ध्येयपरायणता घनीभूत हो जाती है। व्युत्थित वृत्तियों से पराङ्मुख चित्त ध्येयानुसन्धानशील बन जाता है। चित्त की व्युत्थित वृत्तियाँ निरुद्ध हो जाती हैं। चित्त एकाग्रवृत्तिक होता है। अतः चित्त की एकाग्रभूमि को रेखाङ्कित करते हुए हरिहरानन्द आरण्य लिखते हैं- सर्वदा अभीष्ट विषय में चित्त की स्थितिशील अवस्था को 'एकाग्रभूमि' कहते हैं।[1]

'सम्प्रज्ञात' शब्द से ही सुस्पष्ट है कि जिसमें ध्येय विषय का सम्यक् एवं प्रकृष्ट रूप से अपरोक्षज्ञान होता है, उसे 'सम्प्रज्ञात' कहते हैं।[2] सम्प्रज्ञात योग में चित्त की ध्येयविषयिणी एकाग्रवृत्ति चित्त को विषय की सम्यक् अवाप्ति होती है, अतः इसे समापत्ति भी कहते हैं।

पतञ्जलि ने सम्प्रज्ञात-भेद के दो आधार माने हैं - एक विषयाधारित तथा दूसरा विषयसाक्षात्कारक्रमाधारित। योगसम्भव तत्त्वों को ग्रहीतृ, ग्रहण तथा ग्राह्य इन तीन वर्गों में विभक्त कर पतञ्जलि ने सम्प्रज्ञात के विषयाधारित तीन भेद किये हैं और सम्प्रज्ञात को 'समापत्ति' नाम से पुकारा है। सम्प्रज्ञात के ये तीन भेद हैं- ग्रहीतृसमापत्ति, ग्रहणसमापत्ति तथा ग्राह्यसमापत्ति। अभिजात मणि की निर्भ्रान्त प्रतिबिम्बाकारता की भाँति चित्त की सम्यक् ध्येयाकारता को बोधित करने हेतु पतञ्जलि ने 'समापत्ति' शब्द को 'सम्प्रज्ञात' के पर्याय रूप में प्रयुक्त किया है।[3] जिस प्रकार धनुर्विज्ञान में लक्ष्यभेदानुसन्धान स्थूल से सूक्ष्म की ओर अभिमुख होता है उसी प्रकार योग में एकाग्रभूमिक चित्त का विषय-साक्षात्काराभ्यास स्थूल की ओर अग्रसारित होता है। अतः विषयसाक्षात्कारक्रमाधारित सम्प्रज्ञात के चार भेद योगसूत्र में वर्णित है।[4] उनके नाम हैं-वितर्क, विचार, आनन्द तथा अस्मिता। इसमें योगरहस्य यह है कि एकाग्रता की क्रमिक प्रगाढता से साधक ध्यान के विषयभूत किसी एक स्थूल ध्येय पदार्थ में ही कार्य से कारण की उत्तरोत्तर श्रृंखला के आद्य प्रकृति तत्त्व को साक्षात्कृत करता है। एक ही स्थूल पदार्थ को ध्यान का आलम्बन बनाकर वितर्क से अस्मितासम्प्रज्ञात तक पहुँच जाता है। अतः सम्प्रज्ञात के विषयाधारित वितर्कादि भेदों में

---

१. अभीष्टविषये सदैव स्थितिशीला चित्तावस्था एकाग्रभूमिः- **भास्वती** १।२ ।

२. सम्यक्ज्ञाकत्वेन योगः सम्प्रज्ञातनामा भवति - **योगवार्तिक** १।२।

३. क्षीणवृत्तेरभिजातस्येव मणेर्ग्रहीतृग्रहणग्राह्येषु तत्स्थतदञ्जनता समापत्तिः - **योगसूत्र** १।४३।

४. वितर्कविचारानन्दास्मितारूपानुगमात् सम्प्रज्ञातः-**योगसूत्र** १।१७।

चित्त की एकाग्रवृत्ति का विषयगत भेद नहीं होता है। अन्यथा विषयभेद से एकाग्रता-भङ्ग (पूर्वपूर्वोपासना त्याग) का अनभिप्रेत प्रसङ्ग उपस्थित होगा।[1] योगसूत्र के व्यासभाष्य आदि ग्रन्थों में वितर्कादि के सवितर्क-निर्वितर्क आदि प्रभेदों को भी विस्तारपूर्वक विश्लेषित किया गया है।

असम्प्रज्ञात और उसके भेद- एकाग्रभूमिक सम्प्रज्ञात के विजित होने पर योगी विरुद्धभूमिक असम्प्रज्ञात में प्रवेश करता है। 'न तत्र किञ्चिद् प्रज्ञायते इति असम्प्रज्ञातः'-इस व्युत्पत्ति के अनुसार जिसमें कोई भी ज्ञानात्मक वृत्ति विद्यमान नहीं रहती है अर्थात् सम्प्रज्ञात काल की सर्वोच्च सत्त्वपुरुषख्यातिपरक अन्तिम वृत्ति भी निरुद्ध हो जाती है - निरोध-संस्कार शेष रह जाता है- उसे असम्प्रज्ञात योग कहते हैं।[2]

असम्प्रज्ञात के दो भेद हैं-भवप्रत्यय तथा उपायप्रत्यय।[3] इनमें से उपायप्रत्यय असम्प्रज्ञात मुमुक्षार्थी के लिये उपादेय है।[4] अविद्यामूलक भवप्रत्यय असम्प्रज्ञात संसार में परिसमाप्त होता है। 'भवन्ति जायन्ते जन्तवोऽस्यामिति भवोऽविद्या'-इस व्युत्पत्ति के अनुसार 'भव' शब्द का अर्थ 'अविद्या' है। अविद्यावश किसी भी अनात्मभूत ध्येय पदार्थ का आत्मत्वेन चिन्तन करते रहने से भी उसके पराकाष्ठा काल में साधक का निरुद्धभूमिक चित्त 'सर्ववृत्ति-निरोध' स्थिति वाला हो जाता है। परिणामतः उनका सर्ववृत्तिनिरोधात्मक संस्कार शेष चित्त अपने उपास्य में लीन हो जाता है और कैवल्यसम अवस्था का अनुभव करता है। किन्तु मृद्भाव को प्राप्त मण्डूक के वर्षाकाल में प्रादुर्भाव की भाँति एक निश्चित अवधि के पश्चात् उनकी संसारापत्ति होती है।[5] ऐसे भवप्रत्यय साधक उपासना के विषयभेद से दो प्रकार के हैं-विदेहलीन और प्रकृतिलीन।[6] विदेहलीन साधकों का उपास्य महाभूत तथा इन्दियाँ होती हैं। प्रकृतिलीन साधक पञ्चतन्मात्र, अहंकार, महत् तथा प्रकृति में से किसी जड तत्त्व की आत्मत्वेन उपासना करते हैं। इसके विपरीत उपायप्रत्यय असम्प्रज्ञात प्रज्ञामूलक[7] होने से आत्यन्तिक और ऐकान्तिक कैवल्य-प्राप्ति का कारण है।

योग के सम्प्रज्ञात और असम्प्रज्ञात इन दो भेदों को उनके स्वरूप के अनुसार सबीज-निर्बीज, सालम्बन-निरालम्बन तथा सवस्तुक-निर्वस्तुक रूप में भी वर्णित किया गया है। सम्प्रज्ञात में ध्येय रूप बीज विद्यमान रहता है। चित्त की ध्येयाकाराकारित प्रकृष्ट एकाग्रवृत्ति बनी रहती है। अतः सालम्बन अथवा सवस्तुक सम्प्रज्ञात को 'सबीज' नाम से

---

१. तत्र पूर्वपूर्वभूमिकात्यागेनोत्तरोत्तरभूम्यारोह एकत्रैवालम्बने कार्यः अन्यथा पूर्वपूर्वोपासनातगदोषापत्तेः नागेशभट्टीय बृहत्योगसूत्रवृत्ति १।१७
२. तस्यापि निरोधे सर्ववृत्तिनिरोधान्निर्बीजः समाधिः - योगसूत्र १।५१।
३. स खल्वयं द्विविध उपायप्रत्ययो भवप्रत्ययश्च-**व्यासभाष्य** १।१९।
४. तयोर्मध्य उपायप्रत्ययो योगिनां मोक्षमाणानां भवति-**तत्त्ववैशारदी** १।२०
५. यथा वर्षातिपातिमृद्भावमुपगतो मण्डूकदेहः पुनरम्भोदवारिधारावसेकान्मण्डूकदेहभावमनुभवति-**तत्त्ववैशारदी** १।१९।
६. भवप्रत्ययो विदेहप्रकृतिलयानाम्-**योगसूत्र** १।१९।
७. श्रद्धावीर्यस्मृतिसमाधिप्रज्ञापूर्वक इतरेषाम्- **योगसूत्र** १।२०।

अभिहित किया गया है। असम्प्रज्ञात में उक्त ध्येयाकाराकारित वृत्ति भी निरुद्ध हो जाती है। इसमें ध्येयरूप वृत्यात्मक बीज विद्यमान नहीं रहता है। अतः निरालम्बन अथवा निर्वस्तुक असम्प्रज्ञात को 'निर्बीज' योग कहा गया है।

योग-प्राप्ति साधन-विमर्श

योग का स्वरूप जानने के पश्चात् उसकी प्राप्ति के 'साधन' के विषय में जिज्ञासा होती है। अतः योगसूत्र में समाधि-पाद के पश्चात् साधन-पाद की अवतारणा हुई। योग-साधन भी पृथक्-पृथक् उपदिष्ट हैं। साधकों की तीन श्रेणियाँ हैं - योगारूढ़ युञ्जान तथा आरुरुक्षु। इन्हें उत्तम, मध्यम तथा मन्द अधिकारी नाम से क्रमशः पुकारा गया है।[1]

उत्तमाधिकारी हेतु 'अभ्यास-वैराग्य' - पूर्वजन्मीय योगाभ्यास से सम्पोषित उत्तमाधिकारी का एकाग्र-चित्त पूर्व की क्षिप्तादि भूमियों को बहुत पीछे छोड़ चुका होता है। ऐसे साधकों में संन्यासाश्रम के परमहंस संन्यासी आते हैं। जडभरतादि इसी श्रेणी के साधक रहे। ऐसे साधकों के लिये योग-प्राप्ति का साधन 'अभ्यास-वैराग्य' बतलाया गया है।[2] एकाग्र चित्त को ध्येयालम्बित प्रशान्तवाही स्थिति प्रदान करने हेतु सम्पादित 'यत्न' 'अभ्यास' कहलाता है।[3] यह अभ्यास परिपक्वता की दृढभूमि को तब संस्पर्शित करता है जब दीर्घकाल तक बिना किसी व्यवधान के पूर्ण आस्था के साथ सम्पादित किया जाता है।[4] ऐसा दृढभूमिक अभ्यास ही साधक के चित्त को 'सम्प्रज्ञात' योग के अनुकूल बनाता है। अभ्यास वैराग्यमूलक होता है। चित्त को एक ओर से वियुक्त करके ही उसे दूसरी ओर संयुक्त किया जा सकता है। अतः अभ्यास-वैराग्य में अविनाभाव सम्बन्ध है। वैराग्य के दो भेद हैं-अपर वैराग्य और पर वैराग्य। अपरवैराग्ययुक्त अभ्यास से सम्प्रज्ञात योग की प्राप्ति होती है। इसमें बुद्धि-पुरुष-भेद-विषयिकी प्रकृष्टा वृत्ति उदित होती है। सर्ववृत्ति निरोधरूप असम्प्रज्ञात के लिये यह प्रकृष्टा वृत्ति बाधारूपिणी है। अतः परवैराग्ययुक्त अभ्यास द्वारा विवेकख्यात्यात्मक प्रकृष्टा वृत्ति के प्रति अलंबुद्धि (हेयु बुद्धि) जागरित की जाती है।[5] परिणामतः साधक का चित्त सर्ववृत्तिनिरोधात्मक असम्प्रज्ञात में प्रतिष्ठित होता है। अतः परवैराग्य को असम्प्रज्ञात का साक्षात् साधन कहा गया है।

मध्यमाधिकारी हेतु 'क्रियायोग'-योग का मध्यम अधिकारी वह है जिसमें योग-प्रवणता तो समय-समय पर परिलक्षित होती है किन्तु उत्तमाधिकारी जैसी चैत्तिक स्थिरता उसमें नहीं रहती है। परिणामस्वरूप उसका योग प्रदीप-तैलधारावत् अखंडित नहीं होता है। ऐसे

---

१. तत्र मन्दमध्यमोत्तमभेदेन त्रिविधा योगाधिकारिणो भवन्त्यारुरुक्षुयुञ्जानयोगारूढरूपाः
- **योगसारसंग्रह** पृ.सं. ३७।

२. अभ्यासवैराग्याभ्यां तन्निरोधः-**योगसूत्र** १।१२।

३. तत्र स्थितौ यत्नोऽभ्यासः-**योगसूत्र** १।१३।

४. स तु दीर्घकालनैरन्तर्यसत्कारासेवितो दृढभूमिः-**योगसूत्र** १।१४

५. तत्परं पुरुषख्यातेर्गुणवैतृष्ण्यम् - **योगसूत्र** १।१६।

मध्यम अधिकारियों के लिये योग-प्राप्ति का क्रियायोग साधन उपदिष्ट हुआ है। 'क्रियायोग' से तप, स्वाध्याय तथा ईश्वरप्रणिधान की क्रियाएँ गृहीत होती हैं।[1]

मन्दाधिकारी हेतु 'अष्टाङ्ग-योग'- अत्यन्त विक्षिप्त चित्त वाले गृहस्थादि को योग का मन्द अधिकारी कहा गया है। इन्होंने अभी तक योग-साधना प्रारम्भ ही नहीं की होती है। अतः मन्द अधिकारियों के लिये योग-प्राप्ति का साधन 'अष्टाङ्ग-योग' है। इसमें अभ्यास-वैराग्य तथा क्रियायोग साधन भी अन्तर्मुक्त हैं। योग के यम, नियम आदि आठ अङ्ग[2] अपने भेद-प्रभेदों के साथ योगशास्त्र में विस्तारपूर्वक वर्णित हुए हैं।

विभूतिविमर्श

किसी भी क्रिया के दो फल होते हैं- एक गौण फल तथा दूसरा मुख्य फल। उदाहरण के लिये भक्षण-क्रिया को ही लें। स्वादिष्ट भोजन का क्षुधा-शान्ति तात्कालिक गौण फल है तथा रसपरिपाक द्वारा शरीर-संवर्धन मुख्य फल है। इसी प्रकार यम, नियमादि योगसाध नपरक क्रियाओं से भी प्राप्यमाण मुख्य फल से पूर्व आनुषङ्गिक फल प्राप्त होते हैं। ये 'विभूति' नाम से योगसूत्र के तृतीय पाद में मुख्यतः विवेचित हुए हैं। तथा उनका मुख्य फल 'कैवल्य' नाम से चतुर्थपाद में वर्णित हुआ है।

'विभूति' शब्द का वाच्यार्थ 'सामर्थ्यविशेष' है। इसे 'सिद्धि' भी कहते हैं। अन्य क्रियाओं की भाँति योग-साधना कोई तात्कालिक क्रियाकलाप नहीं है। यह तो दीर्घकालीन संयमाभ्यास का मधुरफल, साधना की परिपक्वता का परिचायक है। किन्तु इन मोहक विभूतियों में आत्मविस्मृत होने वाला साधक योग के मुख्य फल तक नहीं पहुँच पाता है। अतः विभूतिसम्पन्न साधक को आत्मनिरीक्षणार्थ पतञ्जलि ने सचेत किया है।[3]

कैवल्यविमर्श

'कैवल्य' योग का चरम फल है। 'केवल' शब्द से 'ष्यञ्' प्रत्यय करके 'कैवल्य' पद की निष्पत्ति होती है। एक शब्द में इसका अर्थ 'पूर्ण पृथक्ता' अथवा 'अत्यन्त भिन्नता' है। यहाँ प्रकृति से आत्मा का पार्थक्य अभिप्रेत है। मूलतः पृथक् दो पदार्थों की अभेद-प्रतीति अविद्यावश होती है। अतः विद्या से अभेद-प्रतीति छिन्न होती है, ऐसा सिद्धान्त है। किसी भी वस्तु के प्रातीतिक धर्म को 'औपाधिक धर्म' कहते हैं। उदाहरण के लिये जल में गन्ध की प्रतीति उसका औपाधिक धर्म है, जो उसे पृथ्वी से प्राप्त होता है। किसी भी वस्तु के औपाधिक धर्म की निवृत्ति तो सम्भव है किन्तु वास्तविक स्वरूप की नहीं।

---

१. तपः स्वाध्यायेश्वरप्रणिधानानि क्रियायोगः-योगसूत्र २।१।

२. यमनियमासनप्राणायामप्रत्याहारधारणाध्यानसमाधयोऽष्टाङ्गानि-**योगसूत्र** २।२९।

३. स्थान्युपनिमन्त्रणे सङ्गस्मयाकरणं पुनरनिष्टप्रसङ्गात् - **योगसूत्र** ३।५१।

योग में बुद्धि-पुरुष का सर्वोपाधिवर्जितभाव 'कैवल्य' है। स्फटिक के निकट स्थित जपाकुसुम के हटा लेने पर जैसे स्फटिक, औपाधिक रक्तिमतारहित, अपने श्वेतिम रूप में प्रतिष्ठित हो जाता है वैसे ही पुरुष के स्वरूप को आच्छादित करने वाली अविद्या जब विद्या द्वारा नष्ट हो जाती है तब वह अपने स्वरूप में अवस्थित हो जाता है।[१] योगसम्मत कैवल्य 'स्वस्वरूपावस्थिति' रूप से जैसे पुरुषपक्ष में कहा गया है वैसे ही पुरुषार्थशून्यता रूप से वह बुद्धिपक्ष में भी उपचरित होता है।[२] इस प्रकार सत्त्व-पुरुष का शुद्धिसाम्य रूप 'कैवल्य' निष्पन्न होता है।[३]

योग के कतिपय प्रमुख सिद्धान्त

योगसूत्र में समाधि, साधन, विभूति और कैवल्य नाम से उल्लिखित चार पादों में वर्णित उक्त चार विषयों के अतिरिक्त उन्हीं के पूरक रूप में कुछ अन्य बिन्दुओं पर भी प्रकाश डाला गया है। इनसे योग के कतिपय प्रमुख सिद्धान्तों को स्थापित किया गया है।

योग की चतुर्व्यूहात्मक संरचना - योग-प्रासाद हेय, हेयहेतु, हान तथा हानोपाय के चतुर्भुज स्तम्भों पर अवलम्बित हैं। ऐसा ही चतुर्भुज रोग, रोगहेतु, आरोग्य तथा आरोग्योपाय नाग से आयुर्वेद शास्त्र में रेखाङ्कित हुआ है। इनसे दोनों शास्त्रों का प्रतिपाद्य विषय व्याख्यापित हुआ है। योगशास्त्र में दुःख की त्याज्यता[४], त्याज्य दुःख की प्राप्ति की कारणता[५], त्याज्य दुःख की निवृत्ति की साधनता[६] तथा दुःख-निवृत्ति की स्वरूपता[७] को पतञ्जलि ने सूत्राङ्कित किया है।

जड पदार्थों की पारिणामिक अवस्था - 'परिणाम' शब्द पदार्थगत तात्त्विक विशिष्ट अवस्था का वाचक है। इससे पदार्थगत परिवर्तन द्योतित होता है। पदार्थगत परिवर्तन दो प्रकार से होता है- एक तात्त्विक परिवर्तन तथा दूसरा अतात्त्विक परिवर्तन। योग में पदार्थगत परिवर्तन 'परिणाम' शब्द से वर्णित हुआ है और वेदान्त में पदार्थगत अतात्त्विक परिवर्तन 'विवर्त' नाम से विश्लेषित हुआ है। ब्रह्मवादी वेदान्ती जगत् को ब्रह्म का 'विवर्त' (अतात्त्विक रूप) मानते हैं और प्रकृतिवादी सांख्य-योग जगत् को प्रकृति का परिणाम (तात्त्विक रूप) कहते हैं।

---

१. तदा द्रष्टुः स्वरूपेऽवस्थानम्-योगसूत्र १।३।
२. पुरुषार्थशून्यानां गुणानां प्रतिप्रसवः कैवल्यं स्वरूपप्रतिष्ठा वा चितिशक्तिः- योगसूत्र ४।३४।
३. सत्त्वपुरुषयोः शुद्धिसाम्ये कैवल्यम्-योगसूत्र ३।५५
४. हेयं दुःखमनागतम्- योगसूत्र २।१६।
५. द्रष्टृदृश्ययोः संयोगो हेयहेतुः - योगसूत्र २।१७।
६. विवेकख्यातिरविप्लवा हानोपायः-योगसूत्र २।२६।
७. तदभावात्संयोगाभावो हानं तद्दृशेः कैवल्यम् २।२५।

सांख्य-योग के अनुसार चेतन तत्त्व पुरुष को छोड़कर प्रकृति-साम्राज्य परिणाम की अटूट श्रृंखला से आबद्ध है। परिणाम आद्य कारणरूपा प्रकृति का स्वभाव है, स्वरूप है। कालसम्बन्धी अतीतता और अनागतता से भी जड पदार्थनिष्ठ 'परिणाम' का सिद्धान्त बाधित नहीं होता है। प्रत्येक जड पदार्थ त्रैकालिक परिणाम से अचित रहता है। अतः पतञ्जलि ने भूतेन्द्रियों में धर्मपरिणाम, लक्षणपरिणाम तथा अवस्थापरिणाम को सूत्राङ्कित किया है।[1] तथा योगयुक्त चित्त में निरोधपरिणाम[2], समाधिपरिणाम[3] तथा एकाग्रतापरिणाम[4] की विवेचना हुई है।

स्फोट की मान्यता - यद्यपि 'स्फोट' व्याकरणशास्त्र का मुख्य सिद्धान्त है किन्तु योग में 'सर्वभूतरुतज्ञान'[5] विषयक सिद्धि के प्रकरण में शब्द, अर्थ तथा ज्ञान का स्वरूप प्रतिपादित करते हुए टीकाकारों ने योगाभिमत स्फोट पर भी प्रकाश डाला है। 'स्फुटति व्यक्तीभवति अर्थोऽस्मादिति स्फोटः' इस व्युत्पत्ति के अनुसार जिससे अर्थ स्फुट होता है, उसे स्फोट कहते हैं।

कर्म एवं तज्जनित फलविषयक मान्यता - अटूट नियम है कि कर्म से तदनुरूप फल प्राप्त होता है। मोक्ष से पूर्व संसार के अन्तराल में प्राणिमात्र स्वकृत कर्मों के अनुसार जन्म-जमान्तरपर्यन्त फलों को भोगता रहता है। अतः दार्शनिकों ने प्राणी को कर्मजनित संस्कारों का पुञ्जमात्र कहा है। कर्मजनित संस्कार को कर्मवासना भी कहते हैं। पतञ्जलि ने इसी को 'कर्माशय' नाम से अभिहित किया है। क्लेशमूलक कर्माशय, जो वर्तमान जीवन में फल प्रदान करता है, दृष्ट-जन्मवेदनीय कहा गया है तथा तद्भिन्न कर्माशय, जो अग्रिम जन्मों में फल प्रदान करता है, अदृष्टजन्मवेदनीय कहा गया है।[6] कर्मजनित फल तीन प्रकार का है[7] -जाति, आयु तथा भोग। यहाँ 'जाति' शब्द का अर्थ जन्म (किसी योनि की देहप्राप्ति) है। देहधारण की अल्प या दीर्घ अवधि को 'आयु' कहते हैं। सुख-दुःख-भोग के दो पक्ष कहे गये हैं। इनमें से दृष्टजन्मवेदनीय कर्माशय आयु और भोग रूप द्विविपाक का आरम्भक है। जबकि अदृष्टजन्मवेदनीय कर्माशय से जाति, आयु तथा भोग तीनों फल प्राप्त होते हैं। अतः इसे त्रिविपाकारम्भी कहा गया है।

यह बतलाना अप्रासङ्गिक न होगा कि नारायणतीर्थ ने उक्त विषयों के अतिरिक्त योगसिद्धान्तचन्द्रिका में कुछ नवीन विषयों पर भी योग के अध्येताओं का ध्यान आकृष्ट किया है। पुरुषविशेष ईश्वर की स्थापना के प्रसङ्ग में 'अवतारवाद', यथाऽभिमतध्यानाद्वा (१।३९) सूत्र के प्रसङ्ग में तीर्थभावना, देवभावना, लोकभावना वर्णभावना आदि विषयों का संयोजन किया है।

---

१. एतेन भूतेन्द्रियेषु धर्मलक्षणावस्थापरिणामा व्याख्याताः - **योगसूत्र** ३।१३।
२. व्युत्थाननिरोधसंस्कारयोरभिभवप्रादुर्भावौ निरोधक्षणचित्तान्वयो निरोधपरिणामः-**योगसूत्र** ३।९।
३. सर्वार्थतैकाग्रतयोः क्षयोदयौ चित्तस्य समाधिपरिणामः - **योगसूत्र** ३।११
४. ततः पुनः शान्तोदितौ तुल्यप्रत्ययौ चित्तस्यैकाग्रतापरिणामः - **योगसूत्र** ३।१२
५. शब्दार्थप्रत्ययानामितरेतराध्यासात्संकरस्त प्रविभागसंयमात्सर्वभूतरुतज्ञानम् - **योगसूत्र** ३।१७
६. क्लेशमूलः कर्माशयो दृष्टादृष्टजन्मवेदनीयः - **योगसूत्र** २।१२।
७. सति मूले तद्विपाको जात्यायुर्भोगाः - **योगसूत्र** २।१३।

मीमांसा दर्शन का इतिहास

प्रथम अध्याय

इस अध्याय में प्रतिपाद्य विषय निम्नांकित हैं :-

(१) मीमांसा दर्शन किसे कहते हैं ? इसका प्रथम प्रवर्तक कौन है ? इस दर्शन की प्रवृत्ति कैसे हुई ? इस दर्शन का उत्पत्तिकाल कौन सा है ? और इसकी उपयुक्तता क्या है ? इन प्रश्नों पर विचार करना प्रथमतः आवश्यक प्रतीत होता है।

'मीमांसा' अर्थ-शब्द की पाणिनीय व्याकरण के अनुरोध से 'मान्' धातु से निष्पत्ति और उसका 'मान् बघः' (पा.सू. ३/१/६) सूत्र से 'सन्' प्रत्यय तदनन्तर् सन् प्रत्यान्त से स्त्रीलिंग में 'अ' प्रत्यय, उसके पश्चात् 'टाप्' प्रत्यय करने पर 'मीमांसा' शब्द निष्पन्न होता है और वह 'विचार' अर्थ को बताता है। यद्यपि वार्तिककार ने 'मानेर्जिज्ञासायाम्' कहा है, तथापि वस्तु विषयक सन्देह होने पर निर्णय के लिए जिज्ञासा की जाती है, किन्तु निर्णय, विचारसाध्य होता है। उस कारण धातु का विचारार्थक होना 'अर्थात्' प्राप्त होता है। यह विचार रूप अर्थ 'प्रत्यय' का न हो कर 'धातु' का है। इस पर पुनः प्रश्न किया जा सकता है कि पूजार्थक 'मान्' धातु 'विचार' रूप अर्थ को कैसे बतावेगा किन्तु 'धातूनामनेकार्थत्वात्' इस उक्ति से प्रश्न के लिए कोई अवकाश नहीं रहता। अतएव सिद्धान्तकौमुदी में श्री भट्टोजी दीक्षित ने 'विचारणे तु भौवादिको नित्य सन्नन्तः' जो कहा है, वह संगत हो पाता है। अन्यथा भ्वादिगण में भी 'मानूपूजायाम्' ही पठित होने से 'विचारणे तु भौवादिकः' यह उक्ति निरवकाश ही हो जायेगी। अतएव 'मानेर्जिज्ञासायाम्' के स्थान में 'मानेर्विचारे' ही वृत्तिकार ने कहा है। एवं च मीमांसादर्शन घटक 'मीमांसा' शब्द 'विचारार्थक' है। उक्त अभिप्राय से ही भामतीकार ने भी 'पूजितविचारवचनो हि मीमांसाशब्दः' कहा है।

विचार के अर्थ में मीमांसा शब्द का श्रुतियों में प्रयोग - संज्ञा और क्रिया के रूप में यह शब्द श्रुतियों में उपलब्ध होता है, जैसे-

(१) **'उत्सृज्यां नोत्सृज्यामिति मीमांसन्ते ब्रह्मवादिनस्तदाहुरुत्सृज्यमेवेति'। -(तै.सं. ७/५/७/१)।**

(२) **'ब्राह्मणं पात्रे न मीमांसेत'। -(ता.म.बा. ६/५/९)**

(३) **'उदिते होतव्यमनुदित इति मीमांसन्ते'। -(कौ. ब्रा. २(९)**

(४) **'महाश्रोत्रियाः समेत्य मीमांसां चक्रुः को नु आत्मा किं ब्रह्मेति'। (छां.उप. ५/११/१)**

(५) **'सैषा आनन्दस्य मीमांसा भवति'। -(तै.उप. २१८)**

उपर्युक्त स्थलों में 'विमर्शपूर्वक व्याख्यान' के अर्थ में 'मीमांसा' शब्द का प्रयोग किया गया है। उपर्युक्त उल्लेखों से स्पष्ट है कि 'मीमांसा' शब्द भी श्रुति के समान ही प्राचीनतम है।

मीमांसा के दो विभाग - इस प्रकार वेदतत्त्वविमर्शनात्मक ब्राह्मण और उपनिषद् रूप दो भागों के लिए मीमांसा शब्द का प्रयोग होने लगा। 'ब्राह्मण' ग्रन्थों को 'पूर्वमांमांसा' के नाम से कहा जाने लगा, और 'उपनिषद् ग्रन्थों' को 'उत्तरमीमांसा' के नाम से व्यवहार होने लगा। एवं च 'विचारपूर्वक तत्त्वनिर्णय' रूप मीमांसा के दो भाग हैं- (१) पूर्वमीमांसा और (२) उत्तरमीमांसा। परस्पर विरोधी वेद मंत्रो के विरोध को दूर कर उनका निर्णीत अर्थ करना ही 'मीमांसा' कहलाती है। कुमारिल भट्ट कहते हैं- 'धर्माख्यं विषयं वक्तुं मीमांसायाः प्रयोजनम्' अर्थात् धर्मसंज्ञक विषय का विवेचन करना मीमांसा दर्शन शास्त्र का प्रयोजन है।

श्रुति के दो विभाग हैं- (१) कर्मकाण्ड और (२) ज्ञानकाण्ड। कर्मकाण्ड विभाग में यज्ञात्मक कर्मों की विधि का और उसके अनुष्ठान का वर्णन किया जाता है तथा ज्ञानकाण्ड विभाग में जीव, जगत्, ईश्वर के स्वरूप का और उनके परस्पर सम्बन्ध का विचार किया जाता है। इन दोनों में आपाततः प्रतीयमान विरोधों के निराकरणार्थ ही मीमांसा दर्शन की प्रवृत्ति हुई है। वेद का पूर्वभाग 'कर्मकाण्ड' है और उत्तरभाग 'ज्ञानकाण्ड' हैं। उस कारण इस दर्शन को 'पूर्वमीमांसा' कहा गया है और ज्ञानकाण्डात्मक उत्तरभाग अर्थात् वेदान्त को 'उत्तरमीमांसा' कहा गया है।

मीमांसा दर्शन के अनेक नाम - प्राचीन समय में मीमांसा शास्त्र को 'न्यायशास्त्र' के नाम से भी कहा जाता था। इससे प्रतीत होता है कि लौकिक अथवा वैदिक व्यवहार में प्रचलित न्यायों के आधार पर इस शास्त्र की रचना हुई होगी। इसी कारण कितने ही प्राचीन ग्रन्थकारों ने अपने-अपने ग्रन्थों का नामकरण 'न्याय' पूर्व पद के साथ किया है- जैसे, न्यायरत्नाकर, न्यायकणिका, न्यायरत्नमाला आदि। इससे स्पष्ट होता है कि मीमांसा का दूसरा नाम 'न्याय' भी था तथा मीमांसाशास्त्र को 'तन्त्र' कहा जाता था। अतएव कुमारिल भट्ट एवं अन्य कई विद्वानों ने अपने-अपने ग्रन्थों का नामकरण तन्त्रोपपदपूर्वक किया है- जैसे, तन्त्रवार्तिक, तन्त्ररत्न आदि। अतः प्रतीत होता है कि 'तन्त्र' शब्द से भी मीमांसाशास्त्र का बोध होता था। अतएव वेंकटाध्वरी ने 'विश्वगुणादर्शचम्पू' में- मीमांसा के लिए 'तन्त्र' शब्द का प्रयोग किया है- 'तत्सुतस्तर्कवेदान्ततन्त्रव्याकृतिचिन्तकः' इति इस दर्शन को विद्वानों ने अनेक नामों से कहा है। जैसे, पूर्वकाण्ड, कर्ममीमांसा, कर्मकाण्ड, यज्ञविद्या, अध्वरमीमांसा, धर्ममीमांसा, द्वादशलक्षणी, द्वादशाध्यायी आदि।

वेद को कर्मकाण्ड, उपासनाकाण्ड और ज्ञानकाण्ड के रूप में विभक्त किया गया है। इन तीन काण्डों में से जिस वेद भाग में कर्मकाण्ड का प्रतिपादन किया है, उसका इस दर्शन में विचार हुआ है। इसलिए इस दर्शन का नामान्तर 'पूर्वमीमांसा' और 'कर्ममीमांसा' भी है। कर्मकाण्डात्मक वेद भाग में याग, दान और होम आदि नाना प्रकार के कर्मों का उल्लेख रहने पर भी 'याग' की प्रधानता तथा तत्संबन्धित विचारों की इस दर्शन में आलोचना की

गई है। इसलिए इस दर्शन को यज्ञ विद्या या अध्वर विद्या भी कहते है। बिना प्रयोजन के कोई भी मनुष्य किसी कार्य में प्रवृत्त नहीं होता। धर्मनिरूपण के उद्देश्य से भगवान् जैमिनि महर्षि ने इस दर्शन का सूत्रपात किया। इसलिए इस दर्शन का नामान्तर धर्ममीमांसा या ध र्मविचारशास्त्र भी है। 'लक्षण' शब्द का अर्थ 'अध्याय' भी होता है। धर्मसम्बन्धी विचारों का निरूपण इस दर्शन के बारह अध्यायों में किया गया है। इसलिए इस दर्शन को द्वादशलक्षणी अथवा द्वादशाध्यायी मीमांसा भी कहते हैं।

मीमांसा दर्शन के रचयिता तथा उनके पूर्व की परंपरा - मीमांसाशास्त्र की रचना महर्षि जैमिनि ने की, यह उल्लेख प्रायः जहाँ-तहाँ किया जाता है। किन्तु जैमिनि के पूर्व की परम्परा का उल्लेख भी उपलब्ध होता है। पार्थसारथि मिश्र ने श्लोकवार्तिक की न्यायरत्नाकर नामक अपनी व्याख्या में मीमांसाशास्त्र की परम्परा को इस प्रकार बताया है-

लोक पितामह ब्रह्माजी ने प्रजापति को मीमांसा का उपदेश प्रथमतः दिया। प्रजापति ने इन्द्र को इन्द्र ने अग्नि को, अग्नि ने वसिष्ठ को, वसिष्ठ ने पराशर को, पराशर ने कृष्णद्वैपायन को और उसने भी जैमिनि को मीमांसा का उपदेश दिया। इस परम्परा से इस मीमांसाशास्त्र या मीमांसादर्शन का प्रचार हुआ। 'ब्रह्मा प्रजापतये मीमांसां प्रोवाच, सोपीन्द्राय सोप्यग्नये, स च वसिष्ठाय, सोपि पराशराय, पराशरः कृष्णद्वैपायनाय, सोपि जैमिनये, स च स्वोपदेशादनन्तरमिमं न्यायं ग्रन्थं निबद्धवानिति।'

महर्षि जैमिनि के द्वारा सूत्र रचना करने के पूर्व यज्ञानुष्ठान के समय वेद-वाक्यों के अर्थों में जहाँ कहीं सन्देह उत्पन्न हो जाता था, वहां ऋषियों की मौखिक गोष्ठियां हुआ करती थीं। परस्पर विचार-विनिमय के द्वारा ही वे लोग निर्णय कर लिया करते थे। इस प्रकार जैमिनि-पूर्वकाल में मीमांसा का स्वरूप, मौखिक विचार-विमर्श ही था। इस विवेचन से प्रतीत होता है कि किसी शब्द या वाक्य का अर्थ निश्चित करते समय उसका अन्य शब्दों से या वाक्यों से क्या संबंध है, यह निश्चय करने हेतु जिस तर्कवाद को स्वीकार कर विचार किया जाता है, उसे ही 'मीमांसा' कहते हैं। अर्थात् शब्द का अन्य शब्द या वाक्य से सम्बन्ध निश्चय करने को ही मीमांसा कहते हैं। जो परस्परावलंबी शब्द या वाक्य उक्त प्रकार की पद्धति की शिक्षा देते हैं, उन्हीं शब्दों या वाक्यों को 'मीमांसाशास्त्र' के नाम से कहा जाता है।

मीमांसा दर्शन की रचना का उद्देश्य - मीमांसाशास्त्र की उपयुक्तता की दृष्टि से विचार करने पर अनेक रहस्यमय तथ्य सामने आते हैं। ला कालेज, पटना के प्रिंन्सिपल स्वर्गीय श्री विनायक विष्णु, देशपाण्डे जी के एक व्याख्यान का सारांश प्रकृत सन्दर्भ में समझने योग्य है।

मीमांसा का प्रधान लक्ष्य यद्यपि वेद-वाक्यों के वास्तविक अभिप्राय को समझना-समझाना है, अतएव उनके तात्पर्यों के तत्त्वनिश्चय के निमित्त जैमिनि तथा उनके अनुयायी मीमांसकों ने ऐसे-ऐसे नियमों का निर्माण किया कि अन्य शास्त्रों के वाक्यों की व्याख्या में भी उनसे

बड़ी सहायता मिली। न्याय, व्याकरण, साहित्य, सांख्य, योग, तंत्र, ज्योतिष, संगीत, भक्तिशास्त्र, धर्मशस्त्र आदि संस्कृत वाङ्मय के प्रत्येक विभाग के किसी वाक्यार्थ में सन्देह होने पर मीमांसाशास्त्र की ही शरण लेनी पड़ी। धर्मशास्त्र तथा हिन्दू कानून (ला) में तो पग-पग पर मीमांसाशास्त्र की आवश्यकता पड़ जाती है। मीमांसाशास्त्र की सहायता स्वीकार किये बिना धर्मशास्त्रीय वाक्यों का भाव समझा ही नहीं जा सकता। धर्मशास्त्रीय ग्रन्थों में परस्पर विरोधी वचन प्रायः उपलब्ध होते हैं। उनकी व्याख्या मीमांसाशास्त्र की सहायता से ही हो सकती है। अतः मीमांसाशास्त्र को एक प्रकार से व्याख्या करने के नियम (Laws of Interpretation) कह सकते हैं। इन नियमों की आवश्यकता केवल शास्त्रीय विषयों में ही नहीं, अपितु दैनिक व्यावहारिक जगत् में भी उनकी आवश्यकता होती है। जैसे, प्रायः लोग अपनी सम्पत्ति का भविष्यद् विभाग 'वसीयतनामें' में लिख जाते है। कोई पुरुष, जिसके दो नाबालिग पुत्र हों, वह लिखता है कि 'मेरी मृत्यु के पश्चात् मेरी स्थावर सम्पत्ति की मालिक मेरी पत्नी होगी, और जब लड़के बालिग हो जायेगें तो वे ही उसके मालिक रहेंगे'- इस लेख में 'मालिक' बताया गया है। इससे सन्देह होता है कि क्या 'पत्नी' उस 'स्थावर सम्पत्ति' की वास्तव में मालिक (स्वामिनी) है ? क्या वह पत्नी उस सम्पत्ति का विक्रय अपनी इच्छा के अनुसार कर सकती है ? धर्मशास्त्र के अनुसार 'पत्नी' को 'स्थावर सम्पत्ति' के विक्रय का अधिकार नहीं है। तो क्या वसीयतनामें उसे 'मालिक' कहे जाने के आधार पर वह शास्त्रीय नियम का उल्लंघन कर सकती है ? इस प्रकार का सन्देह होने पर यहां मीमांसाशास्त्र के अनुसार यह व्यवस्था की जाती है कि 'पत्नी' को मालिक कहने का अभिप्राय यह है कि जब तक लड़के बालिग न हो जाये, वह स्थावर सम्पत्ति की देख-रेख (सुरक्षा) पूर्णतया करे। इसका निष्कर्ष यह है कि 'पत्नी' के लिए 'मालिक' शब्द का प्रयोग 'प्रबन्धकर्त्री' (मैनेजर) के अर्थ में किया गया है, और लड़कों के लिए 'मालिक' शब्द का प्रयोग 'स्वत्वाधिकारी' (स्वामी) के अर्थ में किया गया है। अर्थात् एक जगह तो 'मालिक' शब्द, अपने पूर्ण अर्थ का बोध कराता है, किन्तु अन्यत्र उसका अर्थ, प्रकरण और शास्त्रीय सिद्धान्त के अनुसार संकुचित किया गया है।

जैमिनि प्रदर्शित नियमों में सूक्ष्मदर्शिता और उसकी सर्वमान्यता-श्रुतियों के अन्तर्गत आये हुए भिन्न-भिन्न वाक्य-खण्डों का तथा वाक्यों का परस्पर समन्वय कर उनका निश्चित असन्दिग्ध अर्थ किया जा सके, उस हेतु सूत्रकार महर्षि जैमिनि ने नियम दिये हैं। उनके निर्धारित किये गये इन सौत्र नियमों को तत्कालीन गौतम-वसिष्ठ आपस्तम्ब आदि अन्यान्य प्राचीन शास्त्रकारों ने एक मत से निर्विरोध मान्यता भी दे दी है। धर्मशास्त्र के प्राचीनतर व्याख्याकार-निबंधकार मेधातिथि, विज्ञानेश्वर माधवाचार्य, जीभूतवाहन आदि सर्वमान्य विद्वानों ने अपने-अपने ग्रन्थों में जैमिनि प्रदर्शित नियमों के आधार पर ही धर्मशास्त्र का विस्तार किया है।

अभी-अभी तक न्यायालयों में भी श्रुति-स्मृति-वचनों का तातपयार्थ समझने के लिए हेतुवादी एवं न्यायमूर्ति विद्वान् मीमांसाशास्त्र के नियमों का ही अनुसरण किया करते थे।

यह परम्परा आंग्ल राज्य के आरंभ काल तक अखण्डतया चली आ रही थी। क्योंकि तब तक धर्मशास्त्र में निर्णय देने का अधिकार, विद्वान् ब्राह्मणों का ही चला आ रहा था। आंग्ल शासन के आरंभ होने पर आंग्ल शासकों ने प्राचीन परम्परा को दृष्टिगत रखकर न्यायाधीशों के सहायक के रूप में धर्मशास्त्र के विद्वानों को नियुक्त करना आरंभ किया। आंग्ल न्यायाधीशों को तथा अन्य न्यायाधीशों और अन्य हेतुवादी विद्वानों को मीमांसा शास्त्रीय नियमों का महत्त्व तथा उनकी सत्यता एवं सूक्ष्मदर्शिता पूर्णतया समझ में आ गई थी। आज न्यायालयों में मीमांसा-धर्मशास्त्र के विद्वानों की नियुक्तियों को समाप्त कर देने पर भी शास्त्रीय वचनों का अर्थ करते समय मीमांसाशास्त्र के नियमों का ही उपयोग किया जाता है। अथवा धर्मशास्त्र-मीमांसा के विद्वानों का अन्वेषण कर उनसे परामर्श लिया जाता है।

मि. कौलब्रुक, मि. थीबो, मि. मैक्समूलर आदि पाश्चात्य विद्वानों ने तथा सर जान एज, रस टामस स्ट्रेंज, मि. मेन आदि प्रसिद्ध हेतुवादियों ने मीमांसाशास्त्रीय नियमों के महत्त्व एवं योग्यता को स्वीकार किया है। मीमांसाशास्त्र के कितने ही नियम, आज पाश्चात्त्य देशों में सर्वमान्य रूप से चलने वाले नियमों (रूल-कायदों) के अर्थ करने की पद्धति से पूर्णतया मेल खाते हैं। इतना ही नहीं, पाश्चात्य पद्धति के नियमों की अपेक्षा, मीमांसाशास्त्रीय नियमों में कितनी ही जगह अधिक सूक्ष्मता से किया गया विचार दृष्टिगोचर होता है। यही कारण है कि पाश्चात्त्य विद्वानों को मीमांसाशास्त्रीय नियमों का महत्त्व अगत्या स्वीकार करना पड़ता है।

हिन्दू कानून में उपयुक्त होने वाले मीमांसा के कतिपय न्याय-

(१) **सार्थकतान्याय-** प्रत्येक शब्द में, प्रत्येक वाक्यांश में तथा प्रत्येक वाक्य में कोई हेतु और अर्थ रहना।

(२) **लाघवन्याय-** जहाँ एक नियम से कार्य हो सकता है, वहां अनेक नियमों का अस्तित्व मानना योग्य नहीं।

(३) **अर्थेकत्वन्याय-** एक जगह प्रयुक्त शब्द अथवा वाक्य का अर्थ, भिन्न-भिन्न प्रकार से न करना।

(४) **विकल्पन्याय-** जहाँ स्पष्ट विरोध रहे, वहां दो पक्षों में से किसी एक को ही स्वीकार करना।

(५) **सामञ्जस्यन्याय-** जहाँ समन्वय करना संभव हो वहां विरोध को प्रसार न देते हुए समन्वय करने का ही प्रयत्न करना चाहिए।

(६) **गुण-प्राधान्यन्याय-** जहाँ पर किसी शब्द या वाक्य के द्वारा मुख्य कल्पना से विरोध रखने वाली गौण कल्पना की प्रतीति होती हो, वहां गौण कल्पना का मुख्य कल्पना के साथ समन्वय कर लेना चाहिये, और यदि समन्वय संभव न हो सके तो गौण कल्पना का त्याग कर देना चाहिये।

इस प्रकार से मीमांसा के अनेक न्यायों का उपयोग 'हिन्दू ला' में किया गया है। क्योंकि शब्द या वाक्य का 'तात्पर्यार्थ निर्धारण करना' ही मीमांसाशास्त्र का कार्य है, इसीलिए यह शास्त्र प्रवृत्त हुआ है।

मीमांसाशास्त्र को वाक्यशास्त्र कहने में हेतु - अर्थ-विशेष प्रतिपांदक वाक्य का विवेचन करने के लिये इस विचारशास्त्र की प्रवृत्ति होने से, इस शास्त्र को वाक्यशास्त्र के नाम से भी कहा जाता है। प्राचीन काल में मल्लिनाथ जैसे महापंडितों को 'पद-वाक्य-प्रमाण-पारावारीण' पदवी से विभूषित करने की प्रथा थी। उक्त पदवी में प्रयुक्त 'पद' का अर्थ- 'व्याकरण', तथा 'प्रमाण' का अर्थ 'गोतमीयन्यायशास्त्र', और 'वाक्य' का अर्थ- 'जैमिनीय-बादरायणीय मीमांसाशास्त्र माना गया है।

पद-वाक्य-प्रमाण को 'शास्त्र' शब्द से कहने पर आक्षेप तथा समाधान - 'तर्क-व्याकरण-वेदान्त-मीमांसा' इन चारों की सर्वत्र 'शास्त्र' शब्द से प्रसिद्धि है। किन्तु 'शासनाच्छास्त्रम्'- इस निरुक्ति से तो प्रवर्तक-निवर्तक वाक्य-समूह को 'शास्त्र' शब्द से कहा गया है-

'प्रवृत्तिर्वा निवृत्तिर्वा नित्येन कृतकेन वा।
पुंसो येनोपदिश्येत तच्छास्त्रमभिधीयते।। -श्लो. वा.

इस दृष्टि से 'वेद' और 'धर्मशास्त्र' को तो समान शासन करने के कारण 'शास्त्र' कहना समुचित है, किन्तु तर्क, व्याकरण, मीमांसा को 'शास्त्र' शब्द से कैसे कहा जाय ? यह आशंका कतिपय लोगों को हुआ करती है, किन्तु विचार करने पर उक्त आशंका के लिए अवकाश नहीं रहता। जैसे न्याय-वैशेषिक सूत्रों से 'आत्मानात्मविभाग', तथा महर्षि पाणिनि के सूत्रों से 'साध्वसाधुशब्दविवेक' और मीमांसा से वेदार्थविचार को, जैमिनि के सूत्रों से बताया गया है, उसका तात्पर्य 'अर्थविचारः इत्थं कर्तव्यः न इतरया, अत्र विचारे अयं न्यायः अनुसर्तव्यः न इतरः'-- इस उपदेश में ही है। उस कारण तर्क- व्याकरण- वेदान्त- मीमांसा' को 'शास्त्र' शब्द से व्यवहार किया जाना समुचित ही है। अलौकिक अर्थ परम गहन रहता है, उसको जानने के लिये चित्त में रहने वाली व्याकुलता को शान्त करना ही उक्त तर्क, व्याकरण आदि का प्रयोजन है। अतः उन्हें 'शास्त्र' शब्द से कहना समुचित ही है। अथवा 'शास्त्र' शब्द को 'विद्यास्थान विशेष' में रूढ मान लेने पर तर्कादिकों को शास्त्र कहने में कोई विवाद ही नहीं है।

उक्त चारों की गणना, 'दर्शन' में करना कुछ लोगों को अनुचित प्रतीत होता है। राहुल सांकृत्यायन ने 'जैमिनीय मीमांसा' के लिए 'पुरोहितों की विद्या' कह दिया है। मीमांसा को 'दर्शन या शास्त्र' कहने में वे संकोच करते हैं।

उक्त चारों शास्त्रों का दर्शनत्व - उक्त चार शास्त्रों की 'दर्शन' में गणना न करने वालों का कहना है कि आत्मसाक्षात्कार के उपाय-प्रतिपादक शास्त्र को 'दर्शन' कहा जाता

है। 'यत् आत्मदर्शनोपायप्रतिपादनार्थं प्रवृतं तद्दर्शनम्'। अतः उक्त चारों शास्त्रों की गणना 'दर्शन' में नहीं की जा सकती। तर्क-व्याकरण-वेदान्त शास्त्रों में सृष्टिगत पदार्थों का प्रतिपादन किया गया है, आत्म साक्षात्कार के उपाय का प्रतिपादन उनमें नहीं है, उसी तरह मीमांसाशास्त्र में भी यागादिरूप वेदार्थविचार का प्रतिपादन किया गया है, आत्मसाक्षात्कार के उपाय का प्रतिपादन उसमें भी नहीं है। उस कारण इन चारों शास्त्रों को 'दर्शन' नहीं कह सकते। किन्तु सर्वदर्शनसंग्रहकार माधवाचार्य ने उक्त चारों शास्त्रों की गणना 'दर्शन' में की है। क्योंकि चारों सूत्रकारों ने भले ही किसी अन्य उद्देश्य से अपने-अपने सूत्रों की रचना की हो, तथापि उन सूत्रकारों के हृद्गत अभिप्राय को प्रकाशित करने वाले भाष्यकार एवं वार्तिककारों ने सूत्र-व्याख्या करते समय आवश्यक एवं तदनुकूल पदार्थों का निरूपण करना जब आरंभ किया तब उन्हें आत्मा-अनात्मा का भी विवेचन करना अनिवार्य हो गया। एवं च 'सूत्रेणैव हि तत्सर्वं यद्भाष्ये यच्च वार्तिके' के अनुसार आत्मानात्मविवेचन भी सूत्रों के अन्तर्गत रहने से उन चारों की गणना 'दर्शन' में की गई है।

विद्वत्परम्परा में दर्शन की परिभाषा यह की जाती है कि 'दृष्ट्वा दृष्ट्वा पदार्थान्निर्धार्य तन्निरूपणाय यत् प्रवर्त्यते तद्दर्शनम्'-इस परिभाषा के अनुसार न्याय-वैशेषिक, व्याकरण-वेदान्त-मीमांसा को 'दर्शन' कहने में किसी प्रकार की कोई बाधा नहीं है। वेदार्थ-निर्णय करने की मौखिक परम्परा के समय से ही प्रयुक्त होने वाले न्यायों (नियमों) को सम्यक्तया देख-देखकर ही निश्चय करके महर्षि जैमिनि ने अपने सूत्रों में उनका सन्निवेश किया है। उस कारण जैमिनिकृत सूत्रात्मक मीमांसा को 'दर्शन' में परिगणित किया गया है।

मीमांसा को पुरोहितों की ही विद्या कहना अनुचित है - विचारात्मक मीमांसाशास्त्र या दर्शन को केवल पुरोहितों की विद्या समझना भूल है। क्योंकि प्रत्येक कार्य, विचारपूर्वक ही किया जाता है, चाहे वह पुरोहित हो या यजमान हो अथवा कोई भी सामान्य व्यक्ति ही क्यों न हो, सभी को विचारपूर्वक ही कार्य करना होता है। यदि शास्त्रीय कार्य हो तो शास्त्रीय विचार और लौकिक कार्य हो तो लौकिक विचार करना आवश्यक होता है। यदि ऐसा न किया जाय तो उस कार्य से अनिष्ट फल होता है। अतएव महाकवि भारवि ने कहा भी है- 'सहसा विदधीत न क्रियामविवेकः परमापदाम्पदम्'। अतः विचारात्मक मीमांसा केवल पुरोहितों के लिए ही आवश्यक नहीं है, अपि तु सर्वसामान्य जनता के लिये भी वह आवश्यक है। अन्तर इतना ही है कि शास्त्रीय कार्य के लिए शास्त्रीय विचार और लौकिक कार्य के लिए लौकिक विचार किया जाता है। शास्त्रीय कार्य यज्ञ-यागादि करने-कराने का अधिकार उसी को होता है, जो अर्थी, समर्थ, और विद्वान् हो। अतः पुरोहित तथा यजमान दोनों को ही विचारपूर्वक ज्ञान का होना आवश्यक है। इस प्रकार विचारात्मक मीमांसा केवल पुरोहितों की ही विद्या न होकर यजमान की भी है, इसे भूलना नहीं चाहिये।

मीमांसासूत्र - भारतवर्ष में दर्शनों की तथा शास्त्रों की रचना तत्तद् ऋषियों ने 'सूत्र' के आकार में ही है। जैसे कपिलकृत सांख्यसूत्र, पतज्जलिकृत योगसूत्र, गौतमकृत न्यायसूत्र,

कणादकृत वैशेषिकसूत्र, जैमिनिकृत मीमांसासूत्र, बादरायणकृत ब्रह्मसूत्र, तथा पाणिनिकृत व्याकरणसूत्र (अष्टाध्यायी), वात्स्यायनकृत कामसूत्र, चाणक्यकृत नीतिसूत्र इत्यादि। इन सूत्रों को ही दर्शन, या शास्त्र शब्द से कहा जाता है। तदनुरोध से प्रकृत वर्णनीय मीमांसा दर्शन, को ही मीमांसासूत्र या जैमिनिसूत्र के नाम से भी कहा जाता है।

इन सूत्रों को देखते हुए यह प्रतीत होता है कि ऋषियों के काल में सूत्रात्मक शैली को ही उचित समझा गया। क्योकि जो विषय अच्छी तरह बुद्धिस्थ रहता है, उसी को यथासमय स्फुरणार्थ संक्षेप में अंकित करने की प्रथा आज भी दिखाई देती है। व्याख्याता लोग आज भी व्याख्यान देने के लिए कहीं जाते हैं, तो अपने व्याख्येय विषय को छोटे से कागज पर 'नोट्स' के रूप में अंकित कर लिया करते हैं, जिससे समय पर विषय का स्फुरण हो सके, कोई अंश कहने से शेष न रह जाय, उसी तरह विदितवेदितव्य ऋषियों के समय भी तत्तत् शास्त्रीय विषयों की चर्चा, ऊहापोह के साथ मौखिक ही होती होगी और निर्णय किये जाते होंगे। आगे आने वाली पीढ़ी में भी मौखिक परंपरा ही रही होगी। किन्तु जब उन्होंने देखा कि अगली पीढ़ी की बुद्धि कुछ कृश हो रही है, तो उनके कल्याणार्थ ऋषियों ने उन मौखिक विषयों को ऊहापोह के साथ ही सूत्रों के रूप में अंकित कर दिया होगा। सूत्रशैली की उत्पत्ति का यही इतिहास प्रतीत होता है। सूत्रशैली के प्रारंभ करने का श्रेय महर्षि जैमिनि को ही है, क्योकि दर्शनों में सर्वप्रथम दर्शन, मीमांसा दर्शन ही है, जिसकी रचना उसके सूत्रशैली में की है। तदनन्तर उसकी शैली का अनुसरण कर अन्य ऋषियों ने भी किया और अपने-अपने शास्त्रों को सूत्रशैली में रचा।

सूत्रात्मक प्रस्तुत मीमांसादर्शन को बारह अध्यायों में विभक्त किया गया है। तीसरे, छठें, और दसवें अध्यायों में से प्रत्येक अध्याय में आठ-आठ पाद, हैं और शेष अन्य अध्यायों में से प्रत्येक अध्याय में चार-चार पाद हैं। इस प्रकार बारह अध्यायों में कुल मिलाकर साठ पाद हैं। प्रत्येक पाद कई अधिकरणों में विभक्त है। इस प्रकार अधिकरणों की संख्या कुल नौ सौ सात है। कुछ लोग छः सौ बताते है, कुछ विद्वान् अधिकरणों की संख्या नौ सौ पन्द्रह मानते हैं। सूत्रों की संख्या कुछ लोग दो हजार छः सौ बावन और कुछ लोग दो हजार सात सौ बयालीस तथा दो हजार सात सौ पैंतालीस भी बताते हैं। सूत्रों और अधिकरणों की संख्या में जो मतभेद उपलब्ध हो रहा है, उसका एकमात्र कारण समीचीन सूत्रपाठ का उपलब्ध न होना ही कहा जा सकता है। भाष्यपंक्ति को ही सूत्र समझकर तथा सूत्र को भाष्यपंक्ति समझकर कितने ही लोगों ने कुछ लिख दिया है और कुछ मुद्रित कर दिया है। उसी तरह आगे के ग्रन्थकारों ने भी कहीं पर अधिकरण को भिन्न कर दिया है और कहीं एक कर दिया है। उस कारण अधिकरणों की संख्या में तथा सूत्रों की संख्या में भिन्नता उपलब्ध हो रही है।

मीमांसक विद्वान् बारह अध्यायों (द्वादशाध्यायों) में विभक्त सूत्रसमुदाय को द्वादशाध्यायी अथवा द्वादशलक्षणी मीमांसा कहा करते हैं। किन्तु कुछ विद्वान् संकर्ष अथवा संकर्ष काण्ड को भी जैमिनि के द्वारा रचित बताते हैं। संकर्षकाण्ड का ही अन्य नाम देवताकाण्ड

है, इसमें वेदविहित उपासना का प्रतिपादन किया गया है। उस कारण उपासना को ही सर्वश्रेष्ठ मानने वाले रामानुजाचार्य ने ब्रह्मसूत्र पर विरचित अपने श्रीभाष्य में 'मीमांसादर्शन' या शास्त्र को मीमांसा सम्प्रदायानुसार द्वादशाध्यायी न कहकर उसे षोडशाध्यायी बताया है। संकर्षकाण्ड (देवताकाण्ड) के चार अध्याय हैं। प्रथम अध्याय में सभी मन्त्रों का तात्पर्य देवता-तत्त्व के प्रदर्शन में है, द्वितीय अध्याय में- विधि, अर्थवाद, नामदेव, मन्त्र देवता को बताया है, तृतीय अध्याय में- देवता-तत्त्व का स्वेच्छानुसार विग्रहध ारणादि गुणों से विभूषित होना कहा है,चतुर्थ अध्याय में यागादि सत्कर्मों का फल और मोक्षाधिकारियों को तादात्म्य रूप अपवर्ग फल देवता देते हैं, कहा है। श्री वेङ्कटनाथ के पुत्र वरदाचार्य ने अपने अधिकरण सारावली की व्याख्या अधिकरणचिन्तामणि में-देवताकाण्ड के चारों अध्यायों का विषय-स्वरूप, भेद, उपासना और फल बताया है।

"स्वरूपमादौ तद्भेदस्तदुपासनपूर्वकम्।
फलं च देवताकाण्डे देवतानान्तु कथ्यते।।"

वेदार्थविचार करने हेतु मीमांसादर्शन के प्रवृत्त होने पर भी वेद के मंत्रभाग की मीमांसा (विचार) करना इस दर्शन का मुख्य उद्देश्य नहीं है। जहां कोई विधि-निषेध नहीं पाया जाता, केवल उसी स्थान में मंत्र का अर्थ लेकर विचार भी किया गया है। वस्तुतः, कर्मकाण्डात्मक ब्राह्मणभाग की मीमांसा (विचार) करने के लिए ही प्रस्तुत मीमांसा दर्शन या शास्त्र की रचना हुई है।

शास्त्र सम्प्रदायपूर्वक अध्ययन न किये कतिपय लोग केवल मन्त्रभाग (संहिताभाग) को ही 'वेद' कहते है, 'ब्राह्मण भाग' को वे लोग 'वेद' नहीं मानते। उनका कहना है कि 'ब्राह्मणग्रन्थ' तो मंत्रों का व्याख्यान रूप होने से उसको 'वेद' शब्द से कहना उचित नहीं है। किन्तु विचार करने पर उन कतिपय लोगों का मन्तव्य तर्क की कसौटी पर खरा नहीं उतर रहा है। क्योंकि पाणिनीय सूत्रों (अष्टाध्यायी) के विद्यार्थी को जैसे व्याकरण अध्येता (व्याकरण का विद्यार्थी) कहते हैं, वैसे ही- महाभाष्य के विद्यार्थी को भी 'व्याकरणाध्येता' (व्याकरण का विद्यार्थी) ही कहा जाता है। निष्कर्ष यह है कि पाणिनिसूत्र और उनका व्याख्यान रूप महाभाष्य दोनों ही को 'व्याकरण' शब्द से कहा जाता है। उसी तरह मन्त्र-भाग (संहिताभाग) और उनका व्याख्यान रूप ब्राह्मणभाग, दोनों ही को 'वेद' शब्द से कहने की भारतीय परम्परा सतत चली आ रही है। महर्षि आपस्तम्ब ने स्पष्ट कहा है-'मन्त्रब्राह्मणयोर्वेदनामधेयम्'। अतः भारतीय विद्वत्परम्परा में 'मंत्र' तथा 'ब्राह्मण' ग्रन्थ दोनों को 'वेद' माना जाता है। यह मंत्र 'ब्राह्मणात्मक वेद मीमांसादर्शन के अनुसार 'अपौरुषेय वाक्य' है, अर्थात् किसी पुरुष के द्वारा रचित नहीं है। वेद को छोड़कर विश्व के जितने भी ग्रन्थ हैं अर्थात् 'वाक्य' हैं, वे सभी किसी न किसी पुरुष के द्वारा रचित होने से 'पौरुषेय' कहलाते हैं, किन्तु केवल एकमात्र 'वेदवाक्य' ही ऐसे हैं, जिन्हें 'अपौरुषेय वाक्य' कहा जा सकता है। ये 'वेदवाक्य' अनादिकाल से चले आ रहे हैं। इन वाक्यों के

अध्ययन-की परम्परा भारत में सतत (अविच्छिन्न) चली आ रही है।

'वेदस्याध्ययनं सर्वं गुर्वध्ययनपूर्वकम्।
वेदाध्ययनसामान्यादधुनाध्ययनं यथा।।

मीमांसा दर्शन का कहना है कि ईश्वर को भी 'वेदवाक्यों' का रचयिता (कर्ता) नहीं कहा जा सकता। अर्थात् वेद वाक्यों के रचयिता होने मात्र का ही मीमांसादर्शन ने निषेध किया है, 'ईश्वर' का निषेध उसने कहीं पर भी नहीं किया है। अतः 'मीमांसादर्शन' को 'निरीश्वरदर्शन' नहीं कहा जाता। मीमांसादर्शन ने तो प्रणव के साथ वेदसहित यज्ञात्मक ईश्वर की ही प्रधानता जहां-तहां बताई है। इसी लिये मीमांसादर्शन को 'वैदिकदर्शन' कहा गया है। भगवान् स्वयं अपने श्रीमुख से 'वेदानां सामवेदोस्मि' कह रहे हैं। भगवती श्रुति स्वयं कह रही है- 'यज्ञो वै विष्णुः' इत्यादि अनेक प्रमाणों के विद्यमान रहते 'मीमांसादर्शन' को निरीश्वर दर्शन कह बैठना युक्तिसंगत नहीं है।

डॉ. दासगुप्ता अपनी पुस्तक 'ए हिस्ट्री आफ इण्डियन फिलासाफी'- (वाल्यूम नं. १, पृ. ३७०) में लिखते हैं- 'मीमांसा-सूत्रों का सम्बन्ध एक शाखा-विशेष से प्रतीत होता है, अन्य शाखाओं के सूत्रों का लोप हो गया होगा। जैमिनि ने अनेक आचार्यों का उल्लेख मीमांसा-सूत्रों में किया है, किन्तु उनकी कृतियाँ अप्राप्त हैं। अधिक संभव है, उन कृतियों का सम्बन्ध अन्य शाखाओं से हो।

किन्तु डॉ० दास का उक्त कथन नितान्त निर्मूल है। उनके कथन से ही स्पष्ट हो जाता है कि मीमांसा दर्शन से किंचिन्मात्र भी उनका परिचय नहीं है। उनके कथनानुसार शाखाभेद से यदि अनेक आचार्यों के मीमांसासूत्र भिन्न-भिन्न होते तो एक शाखा से सम्बद्ध किसी मीमांसासूत्र में अन्य शाखा से सम्बद्ध मीमांसासूत्र के रचयिता का नाम क्यों दिया जाता? क्योंकि सभी शाखायें एक-दूसरे से भिन्न-भिन्न हैं। सभी शाखायें स्वतन्त्र हैं, डॉ० दासगुप्ता भिन्न-भिन्न शाखाओं के भिन्न-भिन्न मीमांसा-सूत्र मानते हैं। ऐसी स्थिति में एक शाखा का आचार्य अपने मीमांसा सूत्र में अन्य शाखा का आचार्य का उल्लेख क्यों करेगा? क्योंकि उनका अन्य शाखा से कोई सम्बन्ध ही नहीं है। अतः डॉ० दास गुप्ता के विचार स्वीकार करने योग्य नहीं है। संहिता, ब्राह्मण, श्रौतसूत्र, गृह्यसूत्रादि ग्रन्थ, भिन्न-भिन्न शाखा के भिन्न-भिन्न रहते हैं, किन्तु मीमांसासूत्र किसी एक वेद या शाखा से सम्बद्ध न होकर सभी वेदों और शाखांओं से सम्बद्ध विचारों के प्रतिपादक हैं।

सूत्ररचना के पूर्वकाल में यज्ञादि धर्म सम्बन्धी विचारों के लिये ऋषियों की गोष्ठियां हुआ करती थीं, उनमें बड़े ऊहापोह के साथ परस्पर विचार-विमर्श करते हुए अन्त में निर्णय किया जाता था। यह सब मौखिक ही हुआ करता था, किन्तु ह्रास युग के आरंभ होने पर महर्षि जैमिनि ने- तत्तद् ऋषियों के विचारों का संकलन करते हुए गोष्ठियों में होने वाले विचार-विमर्श की शैली को ही सूत्रों में ग्रथित कर दिया। वे ही सूत्र 'जैमिनीय सूत्र' के नाम से आज प्रसिद्ध हैं।

इन जैमिनि सूत्रों की रचना का कालनिर्णय करने में पाश्चात्त्य शिक्षादीक्षित विद्वानों ने अपनी बुद्धि का अपव्यय जरूर किया है। डॉ० कीथ और डॉ० दासगुप्ता ने इन सूत्रों का रचनाकाल ईसा पूर्व २०० वर्ष बताया है। डॉ० राधाकृष्णन् ने इन सूत्रों की रचना के काल की कल्पना ई० पूर्व० ४०० शताब्दी तक की है, उसके आगे नहीं बढ़ पाये हैं। इसी प्रकार अनेक ऐतिहासिकों ने अनिश्चित आधार पर भिन्न-भिन्न कल्पनाओं को जनता के सामने उपस्थित किया है, उसका परिणाम यह हुआ कि सर्वसाधारण जनता के मस्तिष्क में भ्रम पैदा हो गया, क्योंकि इन काल्पनिकों की कल्पनाओं में ऐक्य नहीं हो पाया। अतएव मेक्डानल नामक पाश्चात्त्य विद्वान् का कहना है कि भारतीय ऋषिमहर्षियों के अथवा उनकी रचनाओं के काल का निर्णय करना आकाश पुष्पों को तोड़ने के समान है। इस प्रकार क काल्पनिक कालनिर्णय में मेक्डानल का किंचिन्मात्र भी विश्वास नहीं है। इस तथ्य की जानकारी भारतीय विद्वानों को पहले से ही थी। अतएव भारतीय शिक्षा-दीक्षित विद्वानों में से किसी ने भी ऐसी निराधार अटकलें बांधने में अपनी बुद्धि का अपव्यय नहीं किया है।

जैमिनि – सूत्रकार जैमिनि के जीवनचरित्र पर भी कोई प्रकाश प्राप्त नहीं है। चि० चित्राव शास्त्रीरचित प्राचीन चरित्रकोष से इनके सम्बन्ध में कुछ तथ्यों का धुँधला बोध होता है। चरित्र कोशकार ने जैमिनि को वेदव्यास का शिष्य बताया है। वेदव्यास से जैमिनि ने सामवेद का अध्ययन किया था, पश्चात् अध्यापन के द्वारा उसका उन्होंने प्रचार भी किया था। इनके प्रचार किये हुए अंश की प्रसिद्धि जैमिनीय शाखा के नाम से हुई, इस जैमिनीय शाखा के वैदिक विद्वान् आज भी बंगदेश में तथा दक्षिण भारत में तिनेवेल्ली, तथा तंजाउर जिले में उपलब्ध होते हैं। इसी जैमिनि ने पूर्वमीमांसा-सूत्रों की रचना की है। इसी जैमिनि का रचित एक ग्रन्थ 'जैमिनीय भारत' भी था। जैमिनि का जन्म, कौत्स कुल में हुआ था। धर्मराज युधिष्ठिर के यज्ञ में जैमिनि ने आर्त्विज्य भी किया था। धर्मराज युधिष्ठिर ने मय सभा में प्रवेश कर एक महान् समारंभ किया था, उसमें जैनिनि भी उपस्थित थे। राजा परीक्षित के पुत्र जनमेजय ने जब सर्प-सत्र किया था, उसमें जैमिनि ने उद्गाता बनकर औद्गात्र भी किया था।

आख्यायिका – जैमिनि के सम्बन्ध में कतिपय आख्यायिकाएँ परम्परा प्रचलित हैं। वेदव्यास ने महाभारत की रचना कर अपने शिष्य जैमिनि को देखने के लिये दिया और कहा कि इसके लिखते समय कुछ अक्षर-मात्रा आदि इधर-उधर हो गई हों तो ठीक कर देना तथा कुछ न्यूनाधिक करना हो तो बताना। गुरु की आज्ञा से महाभारत को देखना जैमिनि ने आरंभ किया। महाभारत की लिखावट साक्षात् श्रीगणेश जी की ही थी, उसमें वर्ण-मात्रा का इधर-उधर होना कैसे संभव हो सकता था? पढ़ते-पढ़ते एक श्लोक जैमिनि को उचित नहीं लगा। वह श्लोक था- 'बलवानिन्द्रियग्रामो विद्वांसमपि कर्षति'। इसे पढ़कर जैमिनि को लगा कि यदि विद्वान् भी इन्द्रियों के वशीभूत हो जाय तो उसे विद्वान् कैसे कहा जायगा? अतः 'विद्वांसमपि कर्षति' के स्थान पर- 'विद्वासं नापकर्षति' होना चाहिये। यह विचार करके जैमिनि अपने गुरु व्यास जी के पास पहुँचे और उनसे निवेदन किया कि

'अपि कर्षति' के स्थान पर 'नापकर्षति' लिखा जाय तो उचित होगा। जैमिनि का विचार सुनकर गुरुजी किंचिन्मात्र मुस्कुरा दिये, उन्होंने कुछ उत्तर नहीं दिया। कुछ दिन बीतने के बाद सर्दी के दिनों में एक दिन बड़े जोर की वर्षा हो रही थी। ठण्डी हवा भी वेग से चल रही थी, बिजली की भयंकर गड़गड़ाहट हो रही थी, घना अंधेरा सर्वत्र छा रहा था, उस समय एक सुन्दरी स्त्री जैनिनि की पर्णकुटी के बाहर वर्षा के जल से बिल्कुल भीगी तथा गीली साड़ी पहनी हुई कंप-कपाती खड़ी थी। उसे कंप-कपाती देखकर जैमिनि ने उसे कहा कि वहां क्यों वर्षा में खड़ी हो, कांप रही हो? पर्णकुटी के भीतर आ-जाओ, आग से ताप लो, सर्दी मत खाओ। यह सुनकर वह बहुत शरमाती-सकुचाती सी किसी तरह पर्णकुटी के भीतर पहुँची, अग्निकुण्ड के समीप बैठकर तापने लगी, कुछ स्वस्थ होने पर जैमिनि के मन में कुछ विकार पैदा हुआ, उन्होंने उसके मुख पर हाथ फेरने को ज्यों ही हाथ बढ़ाया तो हाथ में गुरुजी की दाढ़ी आ गई, तत्काल व्यासजी अपने रूप में प्रकट हो गये और जैमिनि से पूछा कि कहो 'अपि कर्षति' उचित है, या 'नापकर्षति'? तब जैनिनि ने लज्जित होकर गुरुदेव को साष्टांग प्रणाम किया और कहा कि गुरुदेव ! क्षमा करिये, आपका लिखा हुआ 'अपि' ही उचित है। 'बलवानिन्द्रियग्रामो विद्वांसमपि कर्षति' का अर्थ आज मेरी समझ में आया। अविद्वान् के बारे में तो कहना ही क्या है?

(२) जैमिनि ने जो भारत रचा था, उसमें पाण्डवों का जितना गौरव होना चाहिये था, उतना नहीं हो पाया था, उस कारण अपने गुरु व्यासजी की आज्ञा से 'अश्वमेध' भाग को छोड़कर महाभारत के शेष भाग को जैमिनि ने ही नष्ट कर दिया। अतः 'जैमिनीय अश्वमेध' ही बचा हुआ भाग आज उपलब्ध है। जैमिनि के नाम पर अनेक ग्रन्थ पाये जाते हैं- जैसे- जैमिनीय शाखा (सामवेद की) जैमिनीय ब्राह्मण, जैमिनीयोपनिषद्-ब्राह्मण, (इसी को तलवकार उपनिषद् ब्राह्मण भी कहते हैं), जैमिनीकोशसूत्र, जैमिनीय निघण्टु, जैमिनिपुराण, ज्येष्ठमाहात्म्य, जैमिनिभागवत, जैमिनिसूत्र (ज्योतिष), जैमिनिसूत्रकारिका, जैमिनिस्मृति, जैमिनिस्तोत्र, जैमिनीय श्रोतसूत्र, जैमिनीय गृह्यसूत्र इत्यादि।

जैमिनि के नाम पर संगीत में भी एक 'राग' पाया जाता है जिसे 'जैमिनि कानडा' कहते हैं। इस राग की जाति संपूर्ण है, यह काफी थाट से उत्पन्न हुआ है। इसमें आरोह-अवरोह सातों स्वरों से होते हैं। वादी- ऋषभ, संवादी- पंचम, गाने का समय- मध य रात्रि। अडाने की अपेक्षा इसमें कानडा के अंग अधिक होते हैं। किन्तु तार स्थान का षड्ज प्रबल रहता है। पूर्वांग में सारंग राग के अंग लिये जाते हैं, उस कारण गांधार को वक्र करना पड़ता है।

महाभाष्य में 'मीमांसक' शब्द का उल्लेख बार-बार किया गया है। जैसे- 'अथेह कस्मान्न भवति यात्रिकश्चायं वैयाकरणश्च कठश्चायं बह्वृचश्च औक्थिकश्चायं मीमांसकश्च-(महाभाष्य अ० २, पा० २, स० २९)। इन उल्लेखों से स्पष्ट होता है कि पतंजलि के समय मीमांसा का प्रचार पर्याप्त हो चुका था। अतः सहज अनुमान होता है कि मीमांसा सम्प्रदाय के प्रथम प्रवर्तक सूत्रकार जैमिनि का अस्तित्व, भगवान् पतंजलि के

पूर्व ही था। यह प्रथम सोपान हुआ।

अब दूसरे सोपान पर आवें। 'अथ गौरित्यत्र कः शब्दः? गकार-औकार-विसर्जनीया इति भगवानुपवर्षः १-(शावर भा० प्र० भाग) शबरस्वामी के इस लेख से अवगत होता है कि जैमिनीय मीमांसा-सूत्रों के वृत्तिकार 'उपवर्ष' थे। अतः कथासरित्सागर के अनुसार पाणिनि के सूत्रों पर वार्तिक की रचना करने वाले कात्यायन (वररुचि) के समकालिक उपवर्ष को मानना होगा। तब व्याख्याकार की अपेक्षा मूलग्रन्थकार को पूर्ववर्ती ही कहना होगा। अन्यथा 'मूलं नास्ति कुतः शाखा' कहावत के चरितार्थ होने का प्रसंग आवेगा। इसलिये उपवर्ष के पूर्व ही जैमिनि को मानना होगा। और उपवर्ष के समकालिक वार्तिककार कात्यायन (वररुचि) से भी प्राचीन जैमिनि को कहना चाहिये। इतना ही नहीं, व्याकरण सूत्रकार पाणिनि भी क्रमादिगण में 'मीमांसा' का पाठ कर स्वयं अपने को जैमिनि के पश्चाद्वर्ती बताया है।

तैत्तिरीय प्रातिशाख्य में 'मीमांसक' शब्द का उल्लेख प्राप्त होता है। 'मीमांसकानां च मीमांसकानां च'- (तैत्ति०प्रति०अ०५। सू ४१) इस प्रातिशाख्य के तीन भाष्यों में से एक का कर्ता 'वररुचि' को बताया जाता है। 'व्याख्यानं प्रातिशाख्यस्य वीक्ष्य वाररुचादिकम्। कृतं त्रिभाष्यरत्नं यद् भासते भूसुरप्रियम्।' - (तैत्ति० प्राति० त्रिभाष्यरत्नोपक्रम)

यह 'वररुचि' यदि महावार्तिककार वररुचि है तो तैत्तिरीयप्रातिशाख्य की रचना के समय ही मीमांसाशास्त्र ने अत्यधिक प्रसिद्धि प्राप्त कर ली थी, तथा पाणिनि को वररुचि के समकालिक यदि मानते हैं तो पाणिनि, वार्तिककार और भाष्यकार तीनों की अपेक्षा मीमांसासूत्रकार महर्षि जैमिनि अत्यन्त प्राचीन सिद्ध होते हैं।

कात्यायन श्रौतसूत्र को देखने पर स्पष्टतया अवगत होता है कि कात्यायन के सूत्र[1] और जैमिनि के मीमांसासूत्र समान दिखाई देते हैं। कितने ही सूत्र तो अक्षरशः- पदशः मिलते हैं। कहीं-कहीं जैमिनि के पक्ष को पूर्वपक्ष के रूप में प्रदर्शित कर कात्यायन ने उसका खण्डन भी किया है।

---

१. जैमिनिसूत्र	कात्यायनसूत्र
शमिता च शब्दभेदात्।	विशास्ति पशुमन्यः।
प्रकरणाद्वोत्पत्त्यसंयोगात्।	ऋत्विजां वैको प्रकृपत्वाच्छामित्रे।
उपगाश्च लिङ्गदर्शनात्।	उपगा दर्शनाच्च।
(अ० ३। पा० ७। सू० २८ - ३०)	(अ० ६ सू० १४७-१४६)
विक्रयीत्वन्यः कर्म- गो चोदितत्वात्।	विक्रयीत्वन्यः शूद्रसंयोगात्।
(३।७।३१)	(६।१५०)
पौर्वापर्ये पूर्वदौर्बल्यं प्रकृतिवत्। (६। ५। ५४)	पूर्वदौबल्यमानुपूर्व्ये प्रकृतिवत्। (२५। २५६)

ऐसे अनेक सूत्र हैं। जैमिनि के मत का खण्डन भी कात्यायन ने कहीं-कहीं किया है। उनमें से एक उदाहरण, जैसे- एक पात्र में रखे हुए सोमरस का पान करने के लिये अनेक ऋत्विजों की प्रवृत्ति होने पर जैमिनि ने बताया कि 'मन्त्रवर्ण', 'वचन', और 'कारणानुपूर्वी' इन हेतुओं के कारण 'होता' नाम का ऋत्विज् सर्वप्रथम पान करें।

किन्तु कात्यायन ने पान के साथ-अध्वर्यु नामक ऋत्विज का समभिव्याहार तथा मंत्रों का अविधायकत्व और करण की समानता बताकर अध्वर्यु के लिये प्रथम पान बताया है। इस तरह से जैमिनि के कथन का कात्यायन ने खण्डन किया है। इससे स्पष्ट होता है कि कात्यायन ने जैमिनि की सूत्रानुपूर्वी को अवश्य ही देखा है। यह कात्यायन अन्य कोई न होकर महावार्तिककार कात्यायन (वररुचि) ही हैं, इसकी पुष्टि सर्वानुक्रमणी के व्याख्याकार षड्गुरुशिष्य ने भी की है। अतः स्पष्ट होता है कि व्याकरण के तीनों मूल मुनियों के पूर्ववर्ती जैमिनि हैं।

आश्वलायन का पाणिनि से पूर्व होना निर्विवाद सिद्ध है। 'आश्वलायन' पद की व्युत्पत्ति के लिये पाणिनि ने 'अश्वबल' पद का पाठ नडादिगण में किया है। दूसरी बात यह भी है कि शौनक और आश्वलायन का गुरु-शिष्य भाव है, जिसे सभी विद्वान् प्रामाणिक मानते हैं। व्याकरणसूत्रकार पाणिनि अपने 'शौनकादिभ्यश्च' सूत्र में 'शौनक' का नामोल्लेख करते हैं। जब पाणिनि की अपेक्षा शौनक का अत्यधिक प्राक्कालिकत्व सिद्ध होता है तो उनके शिष्य आश्वलायन का भी पाणिनि के पूर्ववर्ती होना अर्थात् ही सिद्ध हो जाता है। आश्वलायनविरचित श्रौतसूत्र का परिशीलन करने पर प्रतीत होता है कि आश्वलायन को भी मीमांसा-सूत्रों का ज्ञान अवश्य रहा होगा। अन्यथा वह जैमिनि के सूत्रों का खण्डन कैसे कर पाता? अथवा 'हाथ कंगन को आरसी क्या' कहावत के अनुसार प्रत्यक्ष में अनुमान की क्या आवश्यकता? प्रवर-प्रस्ताव के अवसर पर आश्वलायन ने स्वयं जैमिनि का नामोल्लेख किया तथा शौनककर्तृक बृहद्देवता में भी जैमिनि-सूत्रों के प्रत्यभिज्ञापक श्लोक उपलब्ध होते हैं। पाणिनि के प्राक्कालिक शौनक और आश्वलायन के भी पूर्व जैमिनि और उसके सूत्रों का होना सिद्ध होता है।

'प्रपंचहृदय' से ज्ञात होता है कि मीमांसा-सूत्रों पर भगवान् बोधायन की कोई वृत्ति थी। इसी बोधायन ने याजुषश्रौतसूत्र की भी रचना की है। क्योंकि वृत्तिकार बोधायन और श्रौतसूत्रकार बोधायन को भिन्न-भिन्न मानने में कोई प्रमाण नहीं है। आधुनिक ऐतिहासिकों के अनुसार भी बोधायन को पाणिनि के प्राक्कालिक ही निश्चित किया गया है। मीमांसा सूत्रों में कतिपय अपाणिनीय रूप उपलब्ध होने से भी जैमिनि का पूर्ववर्तित्व और पाणिनि का पश्चात् वर्तित्व स्पष्ट होता है। तथाहि- 'गव्यस्य च तदादिषु' इति-मा गोर्विकावियव विषयसाधुप्रयोगयोग्यः शब्दोऽन्यत्रैव गवामयने प्रयुक्तः, तथा 'पावोस्तयेतिचेत्' इति पावापथिव्योरिसि वक्तव्ये लक्षणहीनमेव बहुप्रयुक्तम्। - (तंत्रवा०)

निष्कर्ष यह निकलता है कि जैमिनि पाणिनि से भी अवश्यमेव प्राचीन थे। अतः

मीमांसासूत्रकार जैमिनि का समय ईशापूर्व पांच हजार वर्ष स्वीकार कर लेने में कोई बाधक प्रमाण दृष्टिगोचर नहीं होता[1]।

मीमांसा-दर्शन

वेद के निःसंदिग्ध अर्थ का निश्चायक शास्त्र मीमांसा है। वेद में आपाततः कितने ही वाक्य अर्थशून्य से उपलब्ध होते हैं, कितने ही वाक्य परस्पर विरुद्ध से प्रतीत होते हैं तथा कहीं-कहीं वाक्य व्याहतार्थ से दृष्टिगोचर होते हैं। इस समस्या के समाधानार्थ वेद वाक्यों के अर्थ-निर्धारण के लिए मीमांसाशास्त्र प्रवृत्त हुआ है। अतः मीमांसा की गणना वेद के उपांगों में की गई है। मीमांसा वेद को नित्य, अपौरुषेय एवं स्वतः प्रमाण मानती है। वेद के भी ब्राह्मणभाग को मन्त्र एवं उपनिषद्भाग से अधिक महत्त्व मीमांसा ने दिया है। मीमांसा का मुख्य उद्देश्य उन नियमों को बताना है जिनके आधार पर वैदिक वाक्यों एवं कर्मकाण्ड की व्याख्या हो सके। ब्राह्मणों एवं श्रौतसूत्रों ने भी वेदवाक्यों की उचित व्याख्या को अपना लक्ष्य बनाया था। मीमांसा उसी कार्य का आगे विस्तार करती है। इस अर्थ में वह 'पुरोहितों की विद्या' अथवा कर्मकाण्ड की व्याख्या मात्र है। किन्तु मीमांसा का लक्ष्य इतना ही नहीं है। मीमांसा ने वैदिक विचारों के लिये दार्शनिक आधार भी प्रस्तुत किया है। इसमें ज्ञान के स्वरूप, प्रमाण, प्रामाण्य एवं प्रमा की विभिन्न विधाओं का सांगोपांग विवेचन है। प्रमेयों का विवेचन भी मीमांसाशास्त्र का एक प्रधान अंग है। मीमांसा ने स्वर्ग के आदर्श को अपवर्ग के आदर्श में परिवर्तित किया है। आत्मा, शरीर, इन्द्रिय, अपूर्व, कर्म एवं मुक्ति जैसे दार्शनिक विषयों की सिद्धि के लिये इस शास्त्र में जिन सूक्ष्म तर्कों का प्रयोग हुआ है वह न केवल इसकी दार्शनिकता को, अपि तु अन्य दर्शनों की अपेक्षा इसकी श्रेष्ठता को भी सिद्ध करता है।

मीमांसा मानव का स्वाभाविक धर्म है। उसमें भी धर्ममीमांसा ही वह गुण है, जो मानव को अन्य चेतन प्राणियों से भिन्न करता है। भारतीय परम्परा मानव को अनादि मानती है। अतः मीमांसा भी अनादि है। अनादि वैदिक साहित्य में मीमांसा शब्द का पुनः-पुनः प्रयोग इस बात की पुष्टि करता है। वेद में मीमांसा शब्द का प्रयोग वैदिक कर्मकाण्ड-विषयक विचार के लिए हुआ है। परम पुरुषार्थ की प्राप्ति के हेतुओं का व्याख्यान वेद करते हैं। उस वेदार्थ का यथायथ ज्ञान मीमांसा के अभाव में सम्भव नहीं है। अतः भगवती श्रुति स्वयं ही मीमांसा में प्रवृत्त होती है। पूर्वकाण्ड और उत्तरकाण्ड दोनों में ही श्रुति को मीमांसा में लीन हुआ देखा जा सकता है।[2]

---

१. डॉ. मुसलगांवकर, मीमांसा दर्शन का विवेचनात्मक इतिहास, पृ. ११४

२. अभिधार्या ३ नाभिधार्या ३मिति मीमांसन्ते
उत्सृज्यां ३ नोत्सृजयां३मिति मीमांसन्ते ब्रह्मवादिनः **तै. सं.**, ७.५ ७.१.
संस्थाप्यां ३ त्र संस्थाप्या३मिति मीमांसन्तेऽग्निहोत्रम्
वासिष्ठो रौहिणौ मीमांसां चक्रे सैषा आनन्दस्य मीमांसा भवति, **तैत्तिरीयोपनिषद्**

कल्पसूत्र, गृह्यसूत्र और धर्मसूत्रों में भी मीमांसा सर्वत्र की गई है और उसका अर्थ पूजित विचार लिया गया है। वेद वाक्यों, उपासनाओं एवं कर्मों के विषय में ऋषियों के मत भिन्न-भिन्न थे और तद्विषयक विचार मौखिक रूप से अनादिकाल से प्रचलित थे। कुछ लोगों का मत है कि जैमिनि ने इन विचारों को संकलित और व्यवस्थित कर अपने सूत्रों की रचना की। कुछ अन्य लोगों का कथन है कि जैमिनि के पूर्व अनेक मीमांसासूत्रों का अस्तित्व था। किन्तु जैमिनि के सूत्रों की चमक के सामने वे टिक न पाये और तिरोहित हो गये। इतना तो निश्चित ही है कि जैमिनि मीमांसा के प्रथम आचार्य नहीं हैं।

पार्थसारथि मिश्र ने मीमांसा की परम्परा को ब्रह्मा से आरम्भ किया है। यह परम्परा ब्रह्मा से प्रजापति को, प्रजापति से इन्द्र को, इन्द्र से बृहस्पति को, बृहस्पति से व्यास को तथा व्यास से जैमिनि को प्राप्त हुई थी। स्वयं जैमिनि ने अपने सूत्रों में अपनी पूर्वज-परम्परा के रूप में आठ आचार्यों का उल्लेख किया है। वे हैं - बादरायण, बादरि, ऐतिशायन, कार्ष्णाजिनि लवुकायन, कानुकायन, आत्रेय, आलेखन। किन्तु इन आचार्यों के स्वतंत्र ग्रंथ उपलब्ध नहीं हैं। इनके विषय में जानकारी का हमारा स्रोत जैमिनि द्वारा उनके मतों का यदाकदा कथन ही है।

पूर्वमीमांसा का व्यवस्थित क्रम में उपलब्ध प्राचीनतम ग्रन्थ जैमिनिसूत्र हैं अतः जैमिनि को सामान्यतः मीमांसा दर्शन का प्रणेता माना जाता है।

जैमिनिप्रणीत मीमांसासूत्र में बारह अध्याय हैं तथा प्रत्येक अध्याय में एक विशेष विषय का विवेचन किया गया है। अतः इसे द्वादशलक्षणी भी कहते हैं। मीमांसा-सूत्रों का प्रधान विषय धर्म या इससे संबंधित विषय हैं। बारह अध्यायों में वर्णित विषय इस प्रकार हैं : (१) धर्म का प्रमाण, (२) कर्मों के भेद, (३) शेषत्व (४) प्रयोज्य-प्रयोजकभाव, (५) क्रम, (६) अधिकार, (७) सामान्यातिदेश, (८) विशेषातिदेश (६) अह, (१०) बाघ तथा अभ्युच्चय, (११) तन्त्र तथा (१२) आवाप।

उपर्युक्त बारह अध्यायों के अतिरिक्त जैमिनि ने संकर्ष अथवा संकर्षण काण्ड की भी रचना की थी, जिसमें चार अध्याय हैं। इसे देवताकाण्ड भी कहते हैं। इन ४ अध्यायों को सम्मिलित करने पर मीमांसा-सूत्र में कुल १६ अध्याय, ७६ पाठ, १२४६ अधिकरण तथा ३१८० सूत्र हो जाते हैं, मीमांसा-सूत्र दार्शनिक सूत्रों में सबसे बड़ा है। प्राचीन काल में १६ अध्यायों का अध्ययन प्रचलन में था, किन्तु कालान्तर में यह परम्परा टूट गई और आजकल १२ अध्यायों का ही पठन-पाठन होता है।[1]

---

१. आसीत् षोडशलक्षणी श्रुतिपदा या धर्ममीमांसिका।
सङ्कर्षाख्यचतुर्थभागविधुरा कालेन साऽजायत।। **संकर्षकाण्ड चन्द्रिका,**

जैमिनीय सूत्र के व्याख्याकार

जैमिनि के सूत्रों पर कम से कम तीन वृत्तियों के रचे जाने का उल्लेख मिलता है। १) बोधायनवृत्ति, २) उपवर्षवृत्ति तथा ३) भवदासवृत्ति। रामानुज ने अपने श्रीभाष्य का आधार बोधायन वृत्ति को बनाया था। शबर ने अपने भाष्य में उपवर्ष की वृत्ति का उल्लेख किया है। कुमारिल ने श्लोकवार्त्तिक में भवदास की वृत्ति की चर्चा की है।[1] ये सभी ग्रंथ संप्रति उपलब्ध नहीं हैं।

शबर स्वामी तक के काल को मीमांसा का आदियुग कहा जा सकता है। इस युग में जैमिनि ने अनेक युग एवं परम्पराओं में अस्त-व्यस्त हो रहे मीमांसा के सिद्धान्तों को व्यवस्थित कर एकरूपता प्रदान किया। जैमिनि के पश्चात् मीमांसा में हम किसी स्वतंत्र रचनाकार को नहीं पाते हैं। यद्यपि मीमांसा दर्शन में मूर्धन्य विद्वानों का अभाव नहीं है, किन्तु उन सभी विद्वानों ने अपने भाष्य अथवा टीका का आधार जैमिनिरचित सूत्रों को ही बनाया। जैमिनि-सूत्र विशालकाय होने पर भी भाष्य-ग्रंथों के बिना दुरूह है। इस दुरूहता को शबर स्वामी ने अपने भाष्य द्वारा दूर किया है।

शबर-शबर के साथ मीमांसा का स्वर्णयुग प्रारंभ होता है। मीमांसा को शास्त्रीयता प्रदान करने वालों में शबर मूर्धस्थानीय हैं। मीमांसा-सूत्रों पर शबर ने भाष्य की रचना की। यह शबरभाष्य ही सूत्रों पर उपलब्ध प्राचीनतम टीका है। इसी भाष्य पर पूर्वमीमांसा का लगभग संपूर्ण साहित्य आधारित है। शबर ने ही सर्वप्रथम सूत्रों को अधिकरणों में विभक्त कर व्यवस्थित किया था। शबर का वैशिष्ट्य स्वीकार करते हुए शंकराचार्य ने उन्हें 'शास्त्रतात्पर्यविद्' पद से संबोधित किया है।[2] शबर के विचार अत्यन्त स्पष्ट, उनकी भाषा अत्यंत सरल एवं व्यावहारिक तथा शैली सुगम है।

शबर को विद्वानों ने प्रायः विक्रम सम्वत् के संस्थापक विक्रमादित्य का गुरु अथवा वरिष्ठ समकालीन माना हैं अतः शबर का समय ५७ ईस्वी पूर्व स्वीकार किया गया है। जैकोबी के मतानुसार शाबरभाष्य की रचना २०० ई. से ५०० ई. के मध्य हुई होगी, किन्तु डॉ. राधाकृष्णन[3] इसे ईस्वी पूर्व प्रथम शताब्दी की रचना मानते हैं। विद्वानों ने 'धर्माय जिज्ञासा' समास की व्याख्या के आधार पर शबर को पतञ्जलि से पूर्व का सिद्ध किया है। अतः डॉ. राधाकृष्णन् का मत समीचीन है।

शबर के काल के समान उनका निवास-स्थान भी अनिश्चित है। यदि शबर को राजा विक्रमादित्य का गुरु स्वीकार किया जाये तो उनका निवास-स्थान उज्जैन को मानना पड़ेगा।

---

१. श्लोकवार्त्तिक, i, ६३
२. ब्रह्मसूत्र शांकरभाष्य, I i.
३. इण्डियन फिलासफी वाल्यूम २, पृ. ३७६
४. पूर्वमीमांसा इन इट्स सोर्सेज पृ. १२

श्री गंगानाथ झा[1] के अनुसार भाष्य के अनेक अंश उन्हें उत्तरी काश्मीर या तक्षशिला का निवासी मानने के लिए बाध्य करते हैं। एक किंवदन्ती के अनुसार इनका वास्तविक नाम आदित्यसेन था। बौद्धों के आतंक से भयभीत हो वे शबर का वेश धारणकर जंगल में रहने लगे अतः उनका नाम शबरस्वामी पड़ा। यह किवदन्ती शबर को दाक्षिणात्य सिद्ध करती है, क्योंकि बौद्धों का प्रचार उत्तर भारत की अपेक्षा दक्षिण भारत में अधिक था। शबर के भाष्य में वर्णित विज्ञानवादी बौद्ध सिद्धान्त के खण्डन भी उन्हें बौद्ध प्रचुर प्रान्त का निवासी सिद्ध करते हैं। शबरस्वामी में प्रयुक्त स्वामी विशेषण भी दक्षिण भारत में अधिक प्रचलित हैं। संभव है कि उनका जन्म दक्षिण भारत में हुआ हो और उत्तर भारत उनका कार्यक्षेत्र रहा हो।

शबरभाष्य के तीन प्रमुख व्याख्याकार हुये, जिनके विचारों में परस्पर अन्तर होने के कारण तीन नवीन सम्प्रदायों की प्रतिष्ठा हुई। वे हैं- कुमारिल भट्ट, प्रभाकर मिश्र एवं मुरारि मिश्र। इन तीन विचारकों के अतिरिक्त ज्ञात होता है कि भर्तृमित्र ने भी शबरभाष्य की स्वतंत्र व्याख्या लिखी थी।

लगता है कि भर्तृमित्र के विचार अत्यंत स्वतंत्र एवं दृढ थे और समाज में प्रतिष्ठित थे। कुमारिल भट्ट ने भर्तृमित्र के मत को अनेक स्थलों पर उद्धृत कर खण्डन किया है। पार्थसारथि का मत है कि भर्तृमित्र ने मीमांसा में अनेक अपसिद्धान्तों का समावेश कर इसे नास्तिक दर्शन बना दिया था। यह हमारा दुर्भाग्य है कि भर्तृमित्र की व्याख्या हमें उपलब्ध नहीं है।

कुमारिल - शबर के अनन्तर होने वाले मीमांसा के आचार्यों में कुमारिल भट्ट का महत्त्वपूर्ण स्थान है। कुमारिल ने शबरभाष्य पर टीकाओं के दो समूहों की रचना की थी। (१) बृहट्टीका और मध्यम टीका एवं (२) श्लोकवार्त्तिक, तन्त्रवार्त्तिक और तुप्टीका। बृहट्टीका और मध्यम टीका उपलब्ध नहीं है। किन्तु उनके अस्तित्व का ज्ञान हमें अन्य स्रोतों से होता है। कुमारिलरचित टीकाओं की दूसरी श्रृंखला 'वार्त्तिक' नाम से विख्यात है। इसका प्रथम खण्ड श्लोकवार्त्तिक ३०११ अनुष्टुप् छन्दों का एक विशालकाय ग्रन्थ है जो प्रथम अध्याय के प्रथम पाद (तर्कपाद) की व्याख्या है। इस ग्रंथ में कुमारिल ने अनेक दार्शनिक विषयों की विवेचना की है। द्वितीय खण्ड, तन्त्रवार्त्तिक, में प्रथम अध्याय के द्वितीय पाद से तृतीय अध्याय के अन्त तक गद्य-पद्यात्मक व्याख्या है। तृतीय खण्ड तुप्टीका में चतुर्थ अध्याय से लेकर द्वादश अध्याय की समाप्ति तक के शाबरभाष्य पर संक्षिप्त गद्यात्मक टिप्पणी है।

कुमारिल शंकराचार्य के समकालीन थे अतः उनका समय विद्वानों ने सातवीं शताब्दी ईशवीय सन् निर्धारित किया है। श्री कुप्पुस्वामी शास्त्री[2] ने ६०० से ६५० ई. के मध्य तथा

---

१. ब्रह्मसिद्धिः, इण्ट्रोडक्शन, पृ. ५८
२. पूर्वमीमांसा इन इट्स सोर्सेज पृ. १६

श्री गंगानाथ झा[१] ने ६०० से ६५० ई. के मध्य कुमारिल का समय निश्चित किया है। बौद्ध दार्शनिक धर्मकीर्ति (६३५ ई.) से कुमारिल का विश्वविख्यात शास्त्रार्थ भी इस बात की पुष्टि करता है कि कुमारिल सातवीं शताब्दी के पूर्वार्द्ध में वैदिक धर्म की विजयपताका फहरा रहे थे।

कुमारिल के देश के बारे में विद्वानों में ऐकमत्य नहीं है। कुछ उन्हें दाक्षिणात्य बताते हैं तो कुछ मिथिला निवासी। इस बात की अधिक सम्भावना है कि उनका जन्मस्थान दक्षिण रहा हो और कार्यस्थल उत्तर भारत का विदेह देश।

कुमारिल ने बौद्ध धर्म के गूढ़ रहस्यों को स्वयं बौद्ध भिक्षु बनकर बौद्धाचार्यों से प्राप्त किया था और पश्चात् बौद्ध धर्म की धज्जियाँ उड़ायीं थीं। अपने बौद्ध गुरु के तिरस्कार के प्रायश्चित्तार्थ कुमारिल ने त्रिवेणी के तट पर तुषानल में अपने शरीर की आहुति दे दी।

प्रभाकर मिश्र-शाबरभाष्य पर दूसरी प्रसिद्ध टीका के रचयिता प्रभाकर मिश्र हैं। प्रभाकर ने शाबरभाष्य पर बृहती और लघ्वी नामक दो टीकाएँ की थीं। बृहती का ही अपर नाम निबन्धन टीका है तथा लघ्वी का अपर नाम विवरण टीका है। शालिकनाथ ने इन दोनों ही टीकाओं की टीका की थी। प्रभाकर की बृहती टीका ही आज उपलब्ध है। किन्तु शालिकनाथ की टीका से तथा भवनाथ द्वारा जयविवेक में लघ्वी के उल्लेख से लघ्वी का अस्तित्व सिद्ध होता है।

परम्परा प्रभाकर को कुमारिल का शिष्य मानती है। कुमारिल ने अपने शिष्य की तीक्ष्ण बुद्धि का अनुभव कर उसे गुरु उपाधि से विभूषित किया था। अतः प्रभाकर का मत गुरुमत भी कहलाता है। किन्तु गंगानाथ झा एवं कीथ प्रभृति विद्वानों ने बृहती के शैली के आधार पर प्रभाकर को कुमारिल का पूर्ववर्ती सिद्ध किया है।[१] कुछ विद्वानों का यह भी मत है कि प्रभाकर ने लघ्वी टीका की रचना कुमारिल के बृहट्टीका के खण्डन के लिए की थी और कुमारिल ने लघ्वी के खण्डनार्थ श्लोकवार्त्तिक की रचना की थी। पुनः प्रभाकर ने अपने मत की पुष्टि बृहती टीका से की। किन्तु इस मत का परीक्षण भी लघ्वी एवं बृहट्टीका के अभाव में सम्भव नहीं है। प्रभाकर ने बृहती में कुमारिल के मत को 'एकदेशिन्' अथवा 'कश्चित्' शब्द से उद्धृत कर खण्डन किया है, अतः कुमारिल के पश्चात्वर्ती प्रभाकर सिद्ध होते हैं। प्रायः विद्वानों ने प्रभाकर का काल ६१०-६६० ई. सन्‌ निर्धारित किया है।

प्रभाकर का निवास-स्थान मिथिला ज्ञात होता है। एशियाटिक सोसाइटी, बंगाल में विद्यमान बृहती के पाण्डुलिपि में लिखित अधोलिखित वाक्य इसमें प्रमाण है- 'श्रीदक्षिण कोसलेन्द्र प्रधानामात्यस्य विभाकरात्मजस्य प्रभाकरमिश्रस्य कृतौ बृहत्यां नवमाध्यायः समाप्तः'।

कुमारिल के विचारों के आधार पर मीमांसा में जिस परम्परा का उदय हुआ उसे

१. झा; प्रभाकर स्कूल; कीथ; कर्ममीमांसा

भाट्टमत कहते हैं। भाट्टमत की व्याख्या एवं परिष्कार में अनेक आचार्यों ने योगदान दिया है। मण्डन मिश्र, उम्बेक, वाचस्पति मिश्र, देवस्वामी, सुचरित मिश्र, पार्थसारथि मिश्र, सोमेश्वर भट्ट, माधवाचार्य, अप्यय दीक्षित, लौगाक्षिभास्कर, गागाभट्ट, आपदेव आदि अनेक आचार्यों ने भाट्ट संप्रदाय को पल्लवित किया।

मण्डन मिश्र - मण्डन मिश्र कुमारिल के शिष्य थे। उनका आचार्य शंकर के साथ शास्त्रार्थ जगत्प्रसिद्ध है। वे मिथिला के एक प्रदेश माहिष्मती के निवासी थे। उनका काल विद्वानों ने ६१५-६६५ ई. स्वीकार किया है। मण्डन मिश्र के प्रधान ग्रन्थ विधिविवेक, भावनाविवेक, विभ्रमविवेक, मीमांसानुक्रमणी तथा स्फोटसिद्धि हैं। विधिविवेक में विधिलिङ् पर विचार है। भावनाविवेक में आर्थी भावना की विवेचना की गई है। विभ्रमविवेक में पञ्चख्यातियों का विवेचन है। मीमांसानुक्रमणी मीमांसा सूत्रों का कारिकाबद्ध संक्षिप्त प्रकरण ग्रन्थ है। स्फोटसिद्धि में वर्णवादियों का खण्डन कर मीमांसा दर्शन के प्राण स्फोट सिद्धान्त की प्रतिष्ठा की गई है।

उम्बेक-उम्बेक भट्ट-परम्परा के एक अन्य महत्वपूर्ण आचार्य हैं तथा कुमारिल के शिष्य के रूप में विख्यात हैं। कुछ विद्वानों ने विद्यारण्य के शंकरदिग्विजय के आधारपर मण्डन और उम्बेक में अभिन्नता सिद्ध की है। कुछ अन्य विद्वानों ने चित्सुखी पर प्रत्यग्रूप की टीका के आधार पर भवभूति और उम्बेक में अभेद माना है। किन्तु दोनों ही मत आदरणीय नहीं हैं। स्वयं चित्सुखाचार्य ने भवभूति और उम्बेक का एक स्थान पर भिन्न व्यक्तियों के रूप में उल्लेख किया है, तथा उम्बेककृत भावनाविवेक की व्याख्या उसे मण्डनमिश्र से भिन्न सिद्ध करते हैं। उम्बेक ने श्लोकवार्त्तिक पर 'तात्पर्यटीका' व्याख्या की है। उन्होंने मण्डन मिश्र के भावनाविवेक पर गम्भीर विवेचनात्मक व्याख्या लिखकर उसे ग्रंथ का आकार प्रदान किया।

वाचस्पति मिश्र-सर्वतन्त्रस्वतन्त्र अथवा द्वादशदर्शन टीकाकार की उपाधि से विख्यात वाचस्पति मिश्र मीमांसा के भी एक उल्लेखनीय विद्वान् हैं। वे मिथिला-निवासी थे और उनका काल ८०० से ६०० ई. के अन्तराल में है। वाचस्पति मिश्र ने मण्डन मिश्र के विधि ाविवेक पर 'न्यायकणिका' नामक टीका और शाब्दबोध के विषय में स्पष्ट करने के लिए 'तत्त्वबिन्दु' नामक मौलिक ग्रन्थ की रचना की। मिथिला-निवासी सुचरित मिश्र (१०००-११०० ई.) ने श्लोकवार्त्तिक पर 'काशिका' नाम की टीका लिखी। यह टीका श्लोकवार्त्तिक पर उपलब्ध सभी टीकाओं में सर्वाधिक परिपक्व, गम्भीर और विस्तृत शैली में है।

पार्थसारथि मिश्र- कुमारिल एवं प्रभाकर के अनन्तर आने वाले मीमांसकों में पार्थसारथि मिश्र (१०५०-११२० ई.) का नाम अग्रगण्य है। वे भाट्ट परम्परा के अनुयायी थे। इनके पिता एवं गुरु का नाम यज्ञात्मन् था। पार्थसारथि भी मिथिला के निवासी थे। उनकी प्रधान कृतियाँ हैं - १) न्यायरत्नाकर - यह श्लोकवार्तिक की व्याख्या है। २) तंत्ररत्न - यह कुमारिल की तुप्टीका की व्याख्या है। ३) शास्त्रदीपिका - यह कुमारिल के वार्त्तिक

पर आधारित अधिकरण प्रस्थान में निबन्धन है। इस ग्रंथ पर सोमनाथ, अप्पय दीक्षित, रामकृष्ण भट्ट, शंकर भट्ट जैसे विद्वानों ने व्याख्या लिखी है। ४) न्यायरत्नमाला- यह मीमांसा के प्रधान विषयों पर स्वतंत्र रूप से रचित ग्रन्थ है।

भारद्वाज गोत्रीय, विजयनगर-निवासी माधवाचार्य (१२६७-१३८६ ई.) का नाम भी मीमांसाचार्यों में उल्लेखनीय है। उन्होंने द्वादशलक्षणी पर 'न्यायमालाविस्तर' नामक प्रौढ अधिकरण शैली में ग्रंथ रचना की। इस ग्रंथ में प्रभाकर एवं कुमारिल दोनों के मतों का सूक्ष्म परिचय दिया गया है। यह ग्रंथ विद्यार्थियों के लिये अत्यन्त उपयोगी है।

काशीनिवासी खण्डदेव युगप्रवर्त्तक मीमांसक थे। उनका काल १७वीं शती स्वीकृत है। उन्होंने मीमांसा-सूत्रों की भाट्टकौस्तुभ नामक विस्तृत व्याख्या लिखी। शाब्दबोध विषय के प्रतिपादन में उन्होंने अधिकरण शैली में 'भाट्टदीपिका' तथा 'भाट्टरहस्य' नामक दो मौलिक ग्रन्थों की भी रचना की।

अप्पय दीक्षित-(१५२०-१५६३ ई) ने भाट्टमत के समर्थन में 'विधिरसायन' की रचना कर उस पर 'विवेक सुखोपयोजनी' व्याख्या भी की। इसके अतिरिक्त 'उपक्रमपराक्रम', 'वादनक्षत्रावली' और 'चित्रकूट' नामक तीन स्वतंत्र ग्रंथों की रचना भी की।

आपदेव-(१७वीं शती) ने भाट्टमत के समर्थन में 'मीमांसान्यायप्रकाश' ग्रंथ लिखा। इसे आपदेवी भी कहते हैं। इस ग्रंथ पर उनके पुत्र अनन्तदेव ने 'भाट्टालंकार' नामक विस्तृत टीका लिखी है।

मीमांसा के सिद्धान्तों को सरल ढंग से समझाने के लिए १६वीं शती में लौगाक्षिभास्कर ने 'अर्थसंग्रह', केशवभट्ट ने 'मीमांसार्थप्रकाश' तथा शंकरभट्ट ने 'मीमांसाबालप्रकाश' नामक ग्रन्थों की रचना की। कुमारिल के दार्शनिक सिद्धान्तों का वर्णन करने वाला एक अन्य ग्रन्थ 'मानमेयोदय' है। इसकी रचना सोलहवीं शताब्दी के आसपास के दो लेखकों ने की थी। इसमें मानखण्ड का रचयिता नारायण भट्ट प्रथम तथा मेयखण्ड का रचयिता नारायण पण्डित है। इनके अतिरिक्त कृष्ण यज्वा द्वारा रचित 'मीमांसापरिभाषा' मीमांसा सिद्धान्तों का सुगम बोध कराने वाली एक लोकप्रिय पुस्तक है।

यह कुमारिल का पुण्य ही था कि उन्हें अनेक प्रतिभाशाली अनुयायी मिले। प्रभाकर इस क्षेत्र में इतने भाग्यशाली नहीं थे। गुरुमत नाम से विकसित हुये, उनकी परम्परा के उल्लेखनीय आचार्य शालिकनाथ, भवनाथ मिश्र, नन्दीश्वर, वरदराज, रामानुजाचार्य इत्यादि हैं।

शालिकनाथ - भाट्टपरम्परा के मुख्य स्तम्भ हैं। परम्परा के अनुसार वे प्रभाकर के शिष्य थे। वे गौडदेशीय थे और उनका काल वाचस्पति मिश्र के पूर्व माना गया है। शालिकनाथ ने प्रभाकर की लघ्वी पर दीपशिखा एवं बृहती पर ऋजुविमला नामक टीकायें लिखीं। उन्होंने शबरभाष्य के प्रथम पाद पर भाष्य परिशिष्ट व्याख्या लिखी। प्रकरणपंचिका इनका स्वतंत्र ग्रंथ है, जो प्रभाकर के सभी सिद्धान्तों का निरूपण करता है। इस ग्रन्थ के

अभाव में प्रभाकरमत कभी भी सुगम न हो पाता। शालिकनाथ ने मण्डन मिश्र एवं उम्बेक के मतों का खण्डन कर प्रभाकर के पक्ष को ऊँचा ठहराया है। वाचस्पति मिश्र ने शालिकनाथ का उल्लेख 'नवीन' कहकर किया है। सम्भवतः इसी कारण गंगेश ने शालिकनाथ को नव्य प्रभाकर तथा प्रभाकर को जरत् प्रभाकर संबोधित किया है।

शालिकनाथ के बाद भवनाथ मिश्र प्रभाकर संप्रदाय का विशिष्ट विद्वान् हुआ। उसने 'नयविवेक' ग्रंथ की रचना की जो जैमिनि के सूत्रों पर स्वतंत्र व्याख्या है। इस ग्रन्थ का महत्त्व इस बात से ही स्पष्ट हो जाता है कि इस पर चार टीकायें लिखी गईं। १. वरदराजकृत दीपिका २. दामोदरकृत अलङ्कार, ३. रविदेवकृत विवेकतत्त्व तथा ४. शंकरमिश्रकृत पञ्जिका। भवनाथ मिश्र मिथिलावासी थे और उनका समय १०वीं शती माना गया है।

गुरुमत के अन्य आचार्यों एवं ग्रंथों में नन्दीश्वरकृत प्रभाकरविजय, गुरुमताचार्य चन्द्रकृत न्यायरत्नाकर (जैमिनीय सूत्रों की व्याख्या) तथा अमृतबिन्दु (मीमांसा का एक स्वतंत्र ग्रंथ), भट्ट विष्णुकृत नयतत्त्वसंग्रह (तर्कपाद की व्याख्या) तथा रामानुजाचार्य (१८वीं शती) कृत 'तन्त्ररहस्य' उल्लेखनीय है। तन्त्ररहस्य में प्रभाकरसम्मत मान एवं मेय दोनों का अत्यंत सरलता से विवेचन किया गया है।

मीमांसा दर्शन में तृतीय संप्रदाय के संस्थापक होने का गौरव मुरारि मिश्र को प्राप्त है। मुरारि मिश्र अत्यंत अलौकिक प्रतिभासम्पन्न स्वतंत्र विचारक थे। इसी कारण कुमारिल एवं प्रभाकर जैसे शीर्षस्थानीय विद्वानों के मध्य वे अपना स्थान बना सके। कुछ वर्षों पूर्व तक इनकी रचनाओं के विषय में कुछ भी ज्ञान नहीं था। किन्तु कुछ समय पूर्व (१९२८ में) इनके 'त्रिपादनीतिनयन' तथा 'एकादशाध्यायाधिकरणम्' नामक दो ग्रन्थों को प्रकाश में लाने का श्रेय डॉ. उमेश मिश्र को है। 'त्रिपादनीतिनयन' में मीमांसासूत्र के प्रथम अध्याय के द्वितीय, तृतीय एवं चतुर्थ पाद के अधिकरणों की व्याख्या है। 'एकादशाध्यायाधिकरणम्' में एकादशवें अध्याय के प्रथम अधिकरण में वर्णित तन्त्र एवं अन्यान्य विषयों की चर्चा है। यह ज्ञात नहीं है कि मुरारि मिश्र ने संपूर्ण मीमांसासूत्र पर टीका लिखी है अथवा नहीं। यह भी संभव है कि जिन अधिकरणों पर उन्हें अपने विशिष्ट मत को व्यक्त करना रहा हो उसी पर उन्होंने टीका की हो। मुरारि मिश्र का मत न्याय दर्शन से प्रभावित लगता है। मुरारि मिश्र ने भवनाथ (१०वीं शती) के नयविवेक में समन्वित विचारों का खण्डन किया है। गंगेश उपाध्याय के पुत्र वर्धमान ने मुरारि मिश्र को तीसरी परंपरा के मीमांसक रूप में प्रस्तुत किया है। वर्धमान का काल १३वीं शती माना गया है। अतः मुरारिमिश्र का काल इनके पूर्व १२वीं शती स्वीकार किया गया है। मुरारिमिश्र के अनुयायियों की अथवा किसी अन्य ग्रंथ की अभी तक कोई जानकारी नहीं है।

प्रमाण-विचार

१. **प्रमा और अप्रमा**-ज्ञान वस्तु के स्वरूप को प्रकाशित करता है। यह वस्तु कभी अपने यथार्थ स्वरूप में प्रकाशित होती है और कभी किन्हीं कारणों से अन्यथा प्रकाशित होती है। फलतः ज्ञान यथार्थ और अयथार्थ, दो प्रकार का होता है, जिसमें यथार्थ ज्ञान को प्रमा और अयथार्थ ज्ञान को अप्रमा कहा जाता है। ज्ञान-प्रक्रिया में प्रमाता (ज्ञाता), प्रमेय (ज्ञेय) और ज्ञान के अतिरिक्त उस साधन (करण) का भी महत्त्वपूर्ण स्थान है जिसके रहते ज्ञान संभव होता है। 'प्रमयाण' शब्द का प्रयोग इसी यथार्थ ज्ञान के साधन के लिए किया जाता है।

प्रमा - यथार्थ ज्ञान को अन्य दर्शनों में 'प्रमा' कहा गया है, किन्तु मीमांसक इसके लिए 'प्रमाण' शब्द का ही प्रयोग करते हैं। कुमारिल भट्ट प्रमाण (यथार्थ ज्ञान) का लक्षण बताते हुए कहते हैं कि -

तस्मात् दृढं यदुत्पन्नं नापि संवादमृच्छति।
ज्ञानान्तरेण विज्ञानं तत् प्रमाणं प्रतीयताम्।। श्लोक वा. २.८०

अर्थात् यथार्थ ज्ञान वह है जो किसी विषय को निश्चितरूप से यथार्थ रूप में बताता है और जो किसी अन्य ज्ञान द्वारा बाधित नहीं होता तथा जो अज्ञात विषयक होता है। इसी प्रकार की परिभाषा पार्थसारथि मिश्र ने भी दी है-

"कारणदोषबाधकज्ञानरहितमगृहीतग्राहिज्ञानं प्रमाणम्"

इस प्रकार नूतनता, असन्दिग्धत्व और यथार्थत्व (अबाधित्व) प्रमा के अनिवार्य गुण है। इसके विपरीत प्रभाकर ने यथार्थ ज्ञान को अनुभूति माना जो स्मृति से भिन्न है, क्योंकि स्मृति संस्कार-मात्र जन्य ज्ञान है- "अनुभूतिः प्रमाणं सा स्मृतेरन्या स्मृतिः पुनः पूर्वविद्यमानसंस्कारमात्रजं ज्ञानमुच्यते।।"

अप्रमा के प्रकार :-प्रमा के लक्षण पर विचार करने से स्पष्ट होता है कि अप्रमा के चार प्रकार हो सकते हैं :-

(१) संवाद (२) स्मृति (३) संशय और (४) विपयर्य

(१) संवाद को अयथार्थ ज्ञान माना गया है, क्योंकि इसके द्वारा हमें किसी अज्ञात विषय का ज्ञान नहीं होता, अपि तु पूर्वप्राप्त ज्ञान का ही पुनर्ग्रहण होता है। जैसे- किसी व्यक्ति ने कहा कि दूर दिखाई पड़ने वाले स्थान-विशेष में अग्नि है। यह सुनकर यदि कोई वहाँ जाय और धुएं को देखकर वहाँ अग्नि के होने का पहले अनुमान करे। तत्पश्चात् उस स्थलविशेष पर पहुँचकर देखे कि वास्तव में वहाँ अग्नि है। यही संवाद है। किन्तु स्मृति की तरह संवाद भी कोई नया ज्ञान नहीं देता अतः अप्रमा रूप है, परन्तु यह स्मृति से इस

अर्थ में भिन्न है कि यह विषय का अनुभवात्मक ज्ञान है जिसमें ज्ञात विषय विद्यमान है जबकि स्मृति विषय का प्रतिनिधित्व मात्र करती है।

(२) **स्मृति** - चूँकि अगृहीतग्राहि ज्ञान को प्रमा कहा गया है इसलिए स्मृति अप्रमा है, क्योंकि इसमें पूर्वप्राप्त ज्ञान का ही स्मरण होता है, जो किसी नूतन ज्ञान की सूचना नहीं देती, क्योंकि केवल पूर्वप्राप्त ज्ञान के संस्कारों से ही उत्पन्न होती है। कोई भी व्यक्ति किसी ऐसी वस्तु का स्मरण नहीं कर सकता जिसका कि उसने अतीत में प्रत्यक्ष न किया हो। अपने विषय के निश्चित या अनिश्चित रूप से प्रकाशित करने के कारण स्मृति सत्य या असत्य हो सकती है, किन्तु यह यथार्थ ज्ञान का एक प्रकार नहीं मानी जा सकती।

(३) **संशय**- वस्तु के 'दृढ़' निश्चित (अवधारणात्मक) ज्ञान को प्रमा कहा गया है, इसलिए संशय को यथार्थ ज्ञान नहीं माना गया क्योंकि यह वस्तु का अनवाधारणात्मक ज्ञान है जो वस्तु को कई विकल्पों के रूप में प्रस्तुत करता है, किन्तु उसके स्वरूप को निश्चित नहीं करता। जैसे सामने स्थाणु को देखकर कोई कहे कि "यह स्थाणु है या पुरुष है"?

(४) **विपयर्य** - वस्तु जैसी है उसको उसी रूप में ग्रहण करना यथार्थ ज्ञान है किन्तु उसको अन्यथा ग्रहण करना विपयर्य है। जैसे रज्जु को सर्प के रूप में, शुक्ति को रजत के रूप में और एकचन्द्र को द्विचन्द्र के रूप में ग्रहण करना। हमें भ्रम क्यों होता है? हम एक वस्तु को दूसरी वस्तु क्यों समझ बैठते हैं? इन प्रश्नों का विवेचन भारतीय प्रमाण-मीमांसा के एक विशिष्ट सिद्धान्त में किया जाता है जिसे 'ख्यातिवाद' कहते हैं, जो कई रूपों में विभक्त दार्शनिकों द्वारा मान्य है- जिनमें से अधोलिखित का सन्दर्भ मीमांसा-ग्रन्थों में मिलता है-

(क) असत्ख्यातिवाद - माध्यमिक शून्यवादियों का है जिनके अनुसार जो असत् है वही सत् के रूप में प्रतीत होता है।

(ख) आत्मख्यातिवाद - योगाचार विज्ञानवादियों का मत है जिनके अनुसार विज्ञान या प्रत्यय जो आत्मगत हैं बाह्यवस्तु के रूप में ज्ञात होते हैं।

(ग) अनिवर्चनीयख्यातिवाद - अद्वैत वेदान्त का मत है जो यह मानता है कि अतत् में तत् की बुद्धि ही अध्यास (भ्रम) है जिसमें स्मृति-रूप पदार्थ अन्यत्र (अपने से भिन्न स्थल में) आभासित होता है। भ्रम का यह विषय सत् नहीं है, क्योंकि इसका पश्चात्कालिक ज्ञान से बाध हो जाता है, असत् नहीं है क्योंकि इसकी प्रतीति होती है और सत् और असत् दोनों नहीं है, क्योंकि ऐसा मानना वदतोव्याधात है अतः वह **सद**सद्विलक्षण है और इसलिए अनिवर्चनीय है।

इसके अतिरिक्त रामानुज का सत्ख्यातिवाद, सांख्य का सदसत्ख्याति, योग का

विवेकाख्याति, अलौकिक ख्याति आदि सिद्धान्त भी प्रचलित हैं किन्तु इनका उल्लेख मीमांसा में नहीं मिलता। ख्यातिविषयक सिद्धान्त को लेकर कुमारिल और प्रभाकर में मतभेद है। कुमारिल विपरीत ख्याति को मानते हैं जो न्याय के अन्यथाख्याति से कई अर्थों में समान है और प्रभाकर अख्याति को मानते हैं।

विपरीतख्यातिवाद - कुमारिल का यह मत मुरारि मिश्र एवं नैयायिकों से मिलता है। भ्रमज्ञान में एक वास्तविक विषय किसी अन्य विषय के रूप में प्रकाशित होता है जो स्वयं भी वास्तविक है। भ्रम के सभी स्थलों में उद्देश्य एवं विधेय पद द्वारा अभिहित पदार्थों के बीच का सम्बन्ध ही असत् होता है जो सत् जैसा प्रतीत होता है। सम्यग् ज्ञान से मिथ्या ज्ञान का बाध होता है वस्तु का नहीं। शुक्तित्व और रजतत्व दो धर्म हैं जो शुक्ति और रजत में समवाय सम्बन्ध से रहते हैं जिससे वे कथमपि पृथक् नहीं किये जा सकते परन्तु 'शुक्ति' में रजतज्ञान होने के अवसर पर शुक्ति में, शुक्तित्वप्रकारक ज्ञान न होकर रजतत्वप्रकारक ज्ञान होता है इसीलिए इसे विपरीत ख्याति कहते हैं।

अख्यातिवाद - प्रभाकर के मत को अख्यातिवाद इसलिए कहा जाता है क्योंकि वह भ्रम को ज्ञान का अग्रहण मानते हैं। वह मानते हैं कि सभी ज्ञान यथार्थ होते हैं (यथार्थं सर्वविज्ञानम्)। यह कैसे हो सकता है कि कोई ज्ञान वस्तु को प्रकाशित करे और फिर भी अयथार्थ हो। वस्तुतः जब 'इदं रजतम्' ऐसी भ्रान्ति होती है तो यहाँ दो भिन्न-भिन्न ज्ञान होते हैं- शुक्ति (इदं) का प्रत्यक्ष होता है और 'चमक' के सादृश्य के कारण रजत का स्मरण होता है। शुक्ति और रजत दोनों ही ज्ञान अपने विषयों में यथार्थ हैं, किन्तु उपलभ्यमान 'इदं' पदार्थ का स्मरण किए गए रजत पदार्थ से भेद का ग्रहण न होने से ही भ्रम होता है। प्रभाकर इसे विवेकाग्रह (ज्ञान का अभाव) कहते हैं इसीलिए इस सिद्धान्त का नाम अख्यातिवाद पड़ा।

स्वतःप्रामाण्यवाद

ज्ञान जब उत्पन्न होता है तो उसका प्रामाण्य (यथार्थता) अथवा अप्रामाण्य (अयथार्थता) उसी के साथ उत्पन्न होता है (स्वतः) अथवा बाहर से उसमें जुड़ता है (परतः) इस समस्या का विवेचन करते समय कुमारिल ने श्लोकवार्तिक में जो विकल्प उठाये हैं, उनको निम्नवत् रखा जा सकता है :-

(१) सांख्य ज्ञान के प्रामाण्य एवं अप्रामाण्य दोनों को स्वतः मानता है।
(२) नैयायिक दोनों को परतः मानता है।
(३) बौद्धगण प्रामाण्य को परतः किन्तु अप्रामाण्य को स्वतः मानते हैं।
(४) मीमांसक और अद्वैतवेदान्ती प्रामाण्य को स्वतः और अप्रामाण्य को परतः मानते हैं।

मीमांसक मानते हैं कि जिस कारणसामग्री से ज्ञान की उत्पत्ति होती है, उसी उत्पादकसामग्री से उसमें प्रामाणिकता भी उत्पन्न होती है। वह कहीं बाहर से नहीं आती।

और ज्ञान से उत्पन्न होते ही उसके प्रामाण्य का भी ज्ञान हो जाता है, उसकी सिद्धि के लिए किसी अन्य प्रमाण की आवश्यकता नहीं होती। जब कारणसामग्री सदोष होती है तो उससे यथार्थ ज्ञान की उत्पत्ति नहीं होती और उसके अप्रामाण्य को हम कुछ बाह्य तथ्यों से जानते हैं (परतः अप्रमाण्य)। बाधक प्रत्यय और ज्ञान-उत्पादक सामग्री के दोष के ज्ञान से हम उसकी अप्रामाणिकता को जानते हैं यह अप्रामाण्य उत्पादक सामग्री के दोषों से उत्पन्न होती है जो उससे बाह्य (परतः) है। अतः ज्ञान का प्रामाण्य उत्पत्ति एवं ज्ञप्ति दोनों दृष्टियों से स्वतः है और अप्रामाण्य दोनों दृष्टियों से परतः। मीमांसक न्याय के परतः प्रामाण्यवाद में सबसे बड़ा दोष 'अनवस्था दोष' बताते हैं। यदि एक ज्ञान की प्रामाणिकता के लिए किसी अन्य ज्ञान की आवश्यकता हो तो उस अन्य की प्रामाणिकता के लिए भी किसी तीसरे ज्ञान की और तीसरे की प्रामाणिकता के लिए चौथे की और इस प्रकार यह प्रक्रिया अनन्तकाल तक चलती रहेगी और ज्ञान की प्रामाणिकता को हम न जान सकेंगे।

३. प्रमाण के प्रकार

मीमांसा दर्शन में कुल छः प्रमाण स्वीकार किए गए हैं, किन्तु प्रभाकर मीमांसक अनुपलब्धि को स्वतन्त्र प्रमाण न मानते हुए केवल ५ प्रमाणों को स्वीकार करते हैं। छः प्रमाण निम्नवत् हैं :-

(१) प्रत्यक्ष, (२) अनुमान, (३) शब्द, (४) उपमान, (५) अर्थापत्ति (६) अनुपलब्धि।

१. **प्रत्यक्ष प्रमाण :-** धर्म की व्याख्या करना ही मीमांसा का मुख्य विषय है। इसी सन्दर्भ में प्रत्यक्षादि प्रमाणों का विवेचन करते हुए यह दिखाया गया है कि श्रुति गम्य धर्म का ज्ञान इन प्रमाणों से नहीं हो सकता। इन्द्रियार्थसन्निकर्षजन्य ज्ञान को प्रत्यक्ष के रूप में स्वीकार किया गया है। जैमिनि ने प्रत्यक्ष का लक्षण इस प्रकार दिया है :- **''सत्संप्रयोगे पुरुषस्येन्द्रियाणां बुद्धिजन्य तत्प्रत्यक्षमनिमित्तं विद्यमानोपलम्भनात्'' (मी.सू. १.१४)**

अर्थात् जब पुरुष की इन्द्रिय का सन्निकर्ष किसी विद्यमान वस्तु के साथ होता है तो उसमें उत्पन्न होने वाली बुद्धि (ज्ञान) को प्रत्यक्ष कहते हैं। विद्यमान का ही ज्ञान कराने वाला होने से वह (प्रत्यक्ष) धर्म की सिद्धि (ज्ञान) में निमित्त नहीं है, क्योंकि धर्म भविष्यत् रूप है। जैमिनि के इसी सूत्र को आधार बनाकर व्याख्याकारों ने प्रत्यक्ष के स्वरूप की व्याख्या की है। आचार्य भवदास ने प्रत्यक्ष के इस लक्षण को दो भागों में बांटकर उसके स्वरूप का निर्धारण किया है। उनके अनुसार 'सत्संप्रयोगे पुरुषस्येन्द्रियाणां बुद्धिजन्म तत्प्रत्यक्षम्' इतना अंश प्रत्यक्ष का लक्षण है और 'अनिमित्तं विद्यमानोपलम्भनात्' यह अंश प्रत्यक्ष प्रमाण में धर्मज्ञान की अनिमित्तता (अज्ञापकता) का प्रतिपादक है। कुमारिल ने प्रत्यक्ष के लक्षण में आये 'सम्' शब्द का अर्थ 'सम्यक्' किया और तदनुसार विद्यमान वस्तु के साथ इन्द्रियों के सम्प्रयोग (सम्यक् प्रयोग) से उत्पन्न बुद्धि (ज्ञान) को प्रत्यक्ष माना।

प्रभाकर ने साक्षात्प्रतीति को प्रत्यक्ष माना (साक्षात् प्रतीतिः प्रत्यक्षम्)। प्रभाकर 'त्रिपुटी

प्रत्यक्ष' को मानते हैं, क्योंकि उनके अनुसार प्रत्यक्ष ज्ञान में प्रमेय, प्रमाता और प्रमा इन तीनों का ज्ञान होता है। प्रभाकर का मत नव्य-नैयायिकों से मिलता-जुलता है। मानमेयोदय में इन्द्रियार्थसन्निकर्ष से उत्पन्न प्रमारूप ज्ञान हो ही प्रत्यक्ष माना गया (इन्द्रियार्थसन्निकर्षजं प्रमाणं प्रत्यक्षम्) है। इस प्रकार हम देखते हैं कि प्रत्यक्ष के स्वरूप से सम्बन्धित प्रभाकर और कुमारिल के बीच मतभेद है। प्रभाकर ने अद्वैत वेदान्त, नव्य न्याय, जैन. आदि की तरह अपरोक्ष प्रतीति को ही प्रत्यक्ष माना (ज्ञानाकरणकं ज्ञानं प्रत्यक्षम्) और कुमारिल ने न्याय-वैशेषिक, सांख्य-योग एवं विशिष्टाद्वैत आदि की तरह इन्द्रियार्थसन्निकर्षजन्य ज्ञान को प्रत्यक्ष माना जिसमें सन्निकर्ष पर अधिक जोर दिया गया है, किन्तु कुमारिलमत में सन्निकर्ष के दो भेद माने गए हैं :-

१. संयोग और २. संयुक्त-तादात्म्य जबकि प्रभाकर ने १. संयोग २. संयुक्त समवाय और ३. समवाय - इन तीन प्रकार के सन्निकर्ष को स्वीकार किया है।

निर्विकल्पक और सविकल्पक प्रत्यक्ष-मीमांसा दर्शन में निर्विकल्प और सविकल्प प्रत्यक्ष की दो अवस्थाओं के रूप में स्वीकृत हैं। दूसरी अवस्था पहली अवस्था का ही विशिष्ट रूप है। विषय के साथ जब इन्द्रियों का सन्निकर्ष होता है, तो सर्वप्रथम नाम, जाति, गुण कल्पना आदि से रहित वस्तु का जो निर्विशेष ज्ञान होता है उसी को निर्विकल्पक कहते हैं और बाद में जब वही वस्तु किसी विशेष नाम, जाति, गुण आदि से युक्त होकर ज्ञात होती है तो उसे सविकल्पक प्रत्यक्ष कहते हैं। कुमारिल ने श्लोकवार्तिक में निर्विकल्पक ज्ञान को 'आलोचन ज्ञान' कहा है-

अस्ति ह्यालोचनं ज्ञानं, प्रथमं निर्विकल्पकम्।
बालमूकादिसदृशं, विज्ञानं शुद्धवस्तुजम्।।

'कल्पना' शब्द का प्रयोग दार्शनिक साहित्य में संभवतः सर्वप्रथम बौद्ध दार्शनिक दिङ्नाग ने अपने प्रमाणसमुच्चय नामक ग्रन्थ में किया, जहाँ उन्होंने प्रत्यक्ष को नाम, जाति एवं कल्पना आदि से रहित ज्ञान माना-''प्रत्यक्षं कल्पनापोढं नामजात्याद्यसंयुतम्''। और 'आलोचन' शब्द का प्रथम प्रयोग प्रशस्तपादभाष्य में मिलता है। बौद्ध, अद्वैत वेदान्ती और वैयाकरण निर्विकल्पक एवं सविकल्पक के भेद को नहीं मानते। कुमारिल ने इन विरोधी मतों का खण्डन करके प्रत्यक्ष की इन दोनों अवस्थाओं के औचित्य का निरूपण किया है। निर्विकल्पक प्रत्यक्ष में स्मरण, विश्लेषण, संश्लेषण आदि प्रक्रियाओं से स्पष्ट (व्यक्त) होता है।

अलौकिक सन्निकर्ष एवं योगज प्रत्यक्ष का खण्डन

कुमारिल ने नैयायिकों द्वारा मान्य सामान्य लक्षण, ज्ञान लक्षण और योगज सन्निकर्ष की असंभावना को सिद्ध किया है और अलौकिक प्रत्यक्ष के तीनों प्रकारों का खण्डन किया। प्रत्यक्ष सत् (विद्यमान) वस्तु के साथ इन्द्रियों के दोषरहित व्यापार से उत्पन्न होता है। अतएव

हमें किसी भी ऐसे विषय का प्रत्यक्ष नहीं हो सकता, जो विद्यमान न हो अथवा भविष्य में होने वाला हो। सामान्य लक्षण, ज्ञान लक्षण और योगज प्रत्यक्ष में ऐसे विषय के ज्ञान होने का दावा किया जाता है जो वस्तुतः तत्तत् विषयों को ग्रहण करने वाली इन्द्रियों के संपर्क में नहीं होते। चार्वाक और मीमांसकों के अतिरिक्त सभी भारतीय दार्शनिक योगज-प्रत्यक्ष में विश्वास करते हैं। यह जाना जाता है कि योगी अपनी साधना से प्राप्त अलौकिक शक्ति के कारण भूत, भविष्य वर्तमान और दूरस्थ विषयों का भी साक्षात् ज्ञान प्राप्त कर लेते हैं। जैन, बौद्ध, न्याय और वैशेषिकादि द्वारा प्रतिपादित इस रहस्यात्मक योगज प्रत्यक्ष का खण्डन करते हुए कुमारिल कहते हैं कि यह कहना कि अलौकिक प्रत्यक्ष भावना प्रकर्ष से उत्पन्न होता है- युक्तिसंगत नहीं है, क्योंकि यह भावना किसी विषय पर चित्त की एकाग्रता के अतिरिक्त कुछ नहीं है। यह भावना विजातीय विषयों द्वारा अबाधित स्मृति की संसृति मात्र है। अतएव योगज प्रत्यक्ष वस्तुतः स्मृति ही है। और चूंकि स्मृति पूर्वज्ञान पर आश्रित है अतः योगज प्रत्यक्ष प्रमा रूप ज्ञान नहीं है। इसी आधार पर कुमारिल सर्वज्ञत्व का भी खण्डन करते हुए कहते हैं कि कोई भी सर्वज्ञ नहीं है और अतीन्द्रिय विषयों का साक्षात् द्रष्टा भी कोई नहीं है।

२. अनुमान

शाबरभाष्य में अनुमान का लक्षण इस प्रकार दिया गया है- 'अनुमानं ज्ञातसम्बन्धस्यैकदेशदर्शनात् एकदेशान्तरेऽसन्निकृष्टेऽर्थे बुद्धिः' अर्थात् दो विषयेां के बीच ज्ञात सम्बन्ध के एकदेश को देखकर दूसरे अन्य देश वाले परोक्ष विषय में जो बुद्धि (ज्ञान) होती है वह अनुमान है। जैसे धूम और अग्नि के बीच नियत सम्बन्ध के ज्ञात होने पर जब धूम सामान्य के किसी एक भाग (पर्वतस्थ धूम) को देखकर दूसरे सम्बन्धी (अग्नि सामान्य) के उस एक भाग (पर्वतस्थ अग्नि) का ज्ञान होता है जो परोक्ष है, तो इसे अनुमान कहते हैं। शबरोक्त अनुमान के इसी लक्षण को आधार बनाकर कुमारिल और प्रभाकर अनुमान विषयक अपने-अपने मतों की स्थापना करते हैं। प्रभाकर के अनुसार 'एकदेशदर्शनात् ज्ञातसम्बन्धस्य' का तात्पर्य' वह जिसका नियत सम्बन्ध दूसरे के साथ ज्ञात हो। लक्षणगत 'असन्निकृष्टे' पद की व्याख्या में कुमारिल का कहना है कि (१) अनुमान द्वारा साध्य विषय अपने गुणों के साथ पहले ही किसी अन्य प्रबल प्रमाण द्वारा ज्ञात न हो और (२) साध्य गुणों के विपरीत गुणवाले के रूप में भी इसका पहले ज्ञान नहीं होना चाहिए, जबकि प्रभाकर के अनुसार अनुमान का विषय स्मृत नहीं होना चाहिए (स्मरणाभिमानशून्यस्य)। शालिकनाथ के अनुसार अनुमान का विषय किसी अन्य प्रबलतर प्रमाण द्वारा बाधित नहीं होना चाहिए। वस्तुतः 'असन्निकृष्ट' पद से शबर का तात्पर्य उस विषय से है जो हमारी इन्द्रियों के संपर्क में नहीं है (परोक्ष)।

अनुमान के लक्षण में आये 'ज्ञातसम्बन्धस्य' पद की व्याख्या करते हुए कुमारिल ने चार पक्ष प्रस्तुत किए हैं :-

१. यह पद उस व्यक्ति का संकेत करता है जो दो वस्तुओं (धूम एवं अग्नि) के बीच नियत सम्बन्ध को जानता है।

२. यह पद उस आधार का द्योतक हो सकता है जिसमें धूम एवं अग्नि के सम्बन्ध का ग्रहण किया जाता है (जैसे-रसोईघर)।

३. अथवा यह पद मात्र ज्ञात सम्बन्ध का द्योतक हो सकता है और तब 'एकदेश' का तात्पर्य इस सम्बन्ध के सदस्यों से होगा (जैसे धूम और अग्नि) और एक सदस्य को देखकर दूसरे के होने का ज्ञान अनुमान है।

४. अथवा यह पद लिंग और लिंगि दोनों का द्योतक हो सकता है जिनका सम्बन्ध ज्ञात है। लिंग साध्य का गमक होता है।

इस प्रकार हम देखते हैं कि व्याप्ति के आधार पर हेतु को देखकर साध्य का ज्ञान प्राप्त करना अनुमान कहा जाता है। व्याप्तिज्ञान और पक्षधर्मताज्ञान अनुमान का आवश्यक तत्त्व है। लक्षणगत 'दर्शन' शब्द का अर्थ हेतु (व्याप्य) के प्रत्यक्ष ग्रहण से है। इसीलिए मानमेयोदय में अनुमान को व्याप्य (हेतु) के दर्शन से उत्पन्न होने वाले परोक्षाविषयक माना गया है - ''व्याप्यदर्शनजन्यासन्निकृष्टार्थविषयं ज्ञानं अनुमानम्''। पक्ष, व्याप्य और व्यापक-ये अनुमान के तीन अंग हैं जो अनुमान के लक्षण में आये एकदेशि, लिंग और लिंगि के समानार्थक हैं। हेतु और साध्य के स्वाभाविक सम्बन्ध को व्याप्ति कहा गया है और हेतु का पक्ष में विद्यमान होना पक्षधर्मता है। निश्चितसाध्यवान् को सपक्ष और निश्चितसाध्याभाववान् को विपक्ष कहते हैं। हेतु को पक्ष में रहना चाहिए (पक्षसत्वं), सपक्ष में रहना चाहिए (सपक्षसत्वं) और विपक्ष में नहीं रहना चाहिए (विपक्षव्यावृत्तिः)।

अनुमान का स्वार्थ ओर परार्थ भेद सामान्य है। परार्थानुमान के पंचायवयव की नैयायिक परम्परा का मीमांसक खण्डन करते हैं और केवल तीन अवयव को अनुमिति के लिए पर्याप्त मानते हैं। इसलिए प्रतिज्ञा, हेतु और उदाहरण अथवा उदाहरण, उपनय और निगमन से ही काम चल जाता है।

अनुमान के विषय को ही साध्य कहा जाता है। कुमारिल के अनुसार अनुमान का विषय न तो केवल लिंगि (अग्नि) है और न केवल पक्ष (पर्वत) बल्कि लिंगि (अग्नि) से विशिष्ट पक्ष (पर्वत) ही अनुमान का विषय है। जिसका अनुमान किया जाता है वह 'अग्निमान पर्वत' है। यद्यपि अग्नि का ज्ञान हमें व्याप्तिग्रहण के समय पहले से ही है। इसलिए अग्नि के ज्ञान के लिए किसी अन्य प्रमाण (अनुमान) की आवश्यकता नहीं है किन्तु 'अग्निमान् पर्वत' का हमें पहले से ज्ञान नहीं रहता इसलिए इसका ज्ञान 'अगृहीतग्राहि' है। इसी प्रकार केवल हेतु से अनुमान संभव नहीं होता, अपितु हेतुविशिष्टपक्ष (धूमवान् पर्वत) से अग्निमान् पर्वत का ज्ञान होता है।

हेतु और साध्य के नियत सम्बन्ध को व्याप्ति कहा गया है जो अनिवार्य और अनौपाधिक है। इस सम्बन्ध को बताने के लिए मीमांसा दर्शन में 'नियम' शब्द का प्रयोग

किया गया है। व्याप्तिग्रहण के सम्बन्ध में अनेक मत प्रचलित हैं। प्रभाकर के अनुसार धूम और अग्नि के बीच व्याप्ति का ज्ञान प्रथम दृष्टि में ही हो जाता है, भूयोदर्शन की आवश्यकता नहीं है। पश्चात्कालिक निरीक्षणों द्वारा केवल उपाधि का निरास किया जाता है। किन्तु पार्थसारथि मिश्र भूयोदर्शन को आवश्यक मानते हैं। सुचरित मिश्र व्याप्ति को प्रत्यक्ष का विषय मानते हैं, किन्तु यह उचित नहीं क्योंकि प्रत्यक्ष विद्यमान वस्तु का होता है, जबकि व्याप्ति भूत, वर्तमान एवं भविष्य तीनों कालों एवं सभी स्थानों से सम्बन्धित है जो प्रत्यक्ष का विषय नहीं बन सकते। कुमारिल के अनुयायी उम्बेक के अनुसार व्याप्ति का ग्रहण अर्थापत्ति से होता है। परवर्ती भाट्टमीमांसकों ने भूयोदर्शन, उपाधिनिरास, और तर्क द्वारा व्याप्ति ग्रहण को माना है।

अनुमान के प्रकार

(१) स्वार्थानुमान और परार्थानुमान का भेद शबरभाष्य में नहीं मिलता। कुमारिल भी इस भेद को स्वीकारते हुए नहीं प्रतीत होते, यद्यपि वह कहते हैं कि जो व्यक्ति अनुमान द्वारा प्राप्त ज्ञान को किसी अन्य व्यक्ति को बताना चाहता है उसे सर्वप्रथम अपने पक्ष (जिसे वह सिद्ध करना चाहता है) बताना चाहिए।

(२) शबरभाष्य में प्रत्यक्षतोदृष्टसम्बन्ध और सामान्यतोदृष्टसम्बन्ध नाम से अनुमान के दो भेद माने गए हैं। धूम से अग्नि का अनुमान प्रथम प्रकार का है और गतिपूर्वक देवदत्त की देशान्तर-प्राप्ति से सूर्य में गति का अनुमान दूसरे प्रकार का है। कुमारिल प्रत्यक्षतोदृष्टसम्बन्ध के स्थान पर 'विशेषतोदृष्ट' शब्द का प्रयोग उचित समझते हैं।

(३) उद्योतकर द्वारा वर्णित केवलान्वयी, केवलव्यतिरेकि और अन्वयव्यतिरेकि अनुमान में से कुमारिलभट्ट केवल केवलान्वयी अनुमान को स्वीकार करते हैं।

अनुमान के दोष को (क) प्रतिज्ञाभास (ख) हेत्वाभास और दृष्टान्तभास के रूप में माना गया है, क्योंकि साध्य, हेतु और पक्ष इन तीनों के निर्दोष होने पर ही अनुमान प्रमाणरूप होता है। प्रतिज्ञाभास के दो रूप हैं- सविशेषण और बाधित। हेत्वाभास तीन प्रकार का माना गया है- १. असिद्ध : स्वरूपासिद्ध, सम्बन्धासिद्ध और व्यतिरेकासिद्ध, आश्रयासिद्ध और व्याप्त्यासिद्ध २. अनैकान्तिक : सत्प्रतिपक्ष और सत्यभिचारी ३. विरुद्ध हेत्वाभास के छः रूप है- धर्मस्वरूपबाध, धर्मविशेषबाध, धर्मिस्वरूपबाध, धर्मिविशेषबाध, उभयस्वरूपबाध और उभयविशेषबाध। दृष्टान्ताभास : दृष्टान्त दो प्रकार के हैं- साधर्म्य और वैधर्म्यदृष्टान्त के चार दोषों- साध्यशन्य, हेतुशून्य, उभयशून्य और व्याप्तिशून्य के अतिरिक्त कुमारिल ने एक और दोष बताया है जिसे वह 'धर्म्यासिद्ध' कहते हैं और- मानमेयोदयकार नारायण उसे 'आश्रयहीन' संज्ञा देते हैं। यद्यपि वैधर्म्य दृष्टान्त को बताना आवश्यक नहीं होता किन्तु जब उसका कथन किया जाता है, तो उसे साध्याभावशून्य, हेत्वाभावशून्य, उभयाभावशून्य और व्याप्तिशून्य नामक दोषों से मुक्त होना चाहिए।

३. **उपमान-**

मीमांसा में उपमान को एक स्वतंत्र प्रमाण माना गया है जिसका आधार सादृश्य ज्ञान है। शबर के अनुसार उपमान सादृश्य है जो ऐसे विषय का ज्ञान कराता है जो हमारी इन्द्रियों के संपर्क में नहीं है- ' उपमानमपि सादृश्यमसन्निकृष्टेऽर्थे बुद्धिमुत्पादयति'। मानमेयोदय के अनुसार दिखाई पड़ने वाली वस्तु के सादृश्य से स्मरण की गई वस्तु के सादृश्य का ज्ञान उपमिति है। प्रभाकर के अनुसार सादृश्य जो कि उपमान का विषय है, द्रव्य, गुण, क्रिया, जाति आदि से भिन्न एक स्वतंत्र पदार्थ है, जबकि कुमारिल इसे समान गुणों के बीच समानता के अतिरिक्त और कुछ नहीं मानते।

कुमारिल, प्रभाकर और अद्वैत वेदान्त के अनुसार जब हम जंगल में 'गवय' को देखते हैं तो सादृश्य के बल पर हमें ज्ञान होता है कि 'गाय गवय के सदृश होती है' जबकि न्यायमत में गवय को देखकर अतिदेश वाक्य (गवय गाय के समान होता है।) का स्मरण होने पर 'गाय के सदृश नील गाय (गवय) है' ऐसा ज्ञान होता है। यदि गवय-दर्शन से गोस्मरण को उपमान मानें तो फिर उपमान प्रमाण ही नहीं होगा क्योंकि यह स्मृति की कोटि में चला जायेगा। अतः शबर में 'यथा गवयदर्शनं गोस्मरणस्य' जो उदाहरण दिया उसमें कुमारिल के अनुसार 'स्मरण' पद का अर्थ वह बुद्धि है जो स्मरण अंश और नूतन ज्ञान के अंश से युक्त है। अतः सादृश्य से युक्त स्मृत विषय का ज्ञान ही उपमिति है। जो व्यक्ति कभी गवय को नहीं देखा है किन्तु गाय को देखा है वह जंगल में जब प्रथम बार गवय का प्रत्यक्ष करता है तो उसे सद्यः यह ज्ञात होता है कि 'गवय गाय के सदृश होता है' इसके अनन्तर उसके मन में जो यह ज्ञान उत्पन्न होता है कि 'स्मरण की गई गाय गवय के सदृश है' वह उपमानजन्य है।

४. **शब्द प्रमाण-**

शबरभाष्य में शब्द प्रमाण का लक्षण बताते हुए कहा गया है कि 'पदों के अर्थ को जानने वाले श्रोता के मन में किसी असन्निकृष्ट (परोक्ष) विषय का ज्ञान उत्पन्न करने वाला वाक्य शब्द प्रमाण है'- 'शास्त्रं शब्दविज्ञानादसन्निकृण्टेऽर्थे विज्ञानम्'। वाक्य दो प्रकार के होते हैं- पौरुषेय और अपौरुषेय। पौरुषेय वाक्य तभी प्रामाणिक होते हैं जब वक्ता कोई आप्तपुरुष हो। अपौरुषेय वाक्य तो स्वयं वेदवाक्य हैं जो स्वतः प्रमाणित हैं। वाक्य दो प्रकार के होते हैं- (१) जो किसी सत्ता वाले पदार्थ का कथन करते हैं, उन्हें 'सिद्धार्थवाक्य' कहते हैं और (२) वे जो अनुष्ठान के कर्त्तव्य का विधान करते हैं उन्हें 'विधायक वाक्य' कहते हैं। जैसे- 'स्वर्गकामो यजेत्'। मीमांसा के अनुसार 'सिद्धार्थवाक्य' (जैसे 'सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म') भी अन्ततः विधि की ओर ही श्रोताओं को प्रेरित करते हैं। यहाँ ज्ञानबोधक वाक्यों का पर्यवसान विधिवाक्यों में ही माना गया है। शब्द नित्य हैं। वेद नित्य और अपौरुषेय हैं। प्रभाकर पौरुषेय वाक्य को शब्द प्रमाण नहीं मानते, क्योंकि मनुष्य में बहुत दोष हैं। और फिर वे

उसी ज्ञान को संप्रेषित करते हैं जिसे उन्होंने अन्य-अन्य प्रमाणों से जाना है, किन्तु कुमारिल प्रभाकर के इस मत से सहमत नहीं हैं। बौद्ध और वैशेषिक शब्द को स्वतंत्र प्रमाण न मानकर उसका अन्तर्भाव अनुमान में करते हैं। कुमारिल इस मत का खण्डन करते हुए कहते हैं कि शब्दप्रमाण की रचना 'पद' नहीं अपि तु वाक्य करते हैं और यदि हम मान भी लें कि पद के अर्थ का ज्ञान अनुमान से होता है तो भी किसी वाक्य को सुनकर होने वाला तथ्य का ज्ञान अनुमानजन्य नहीं है। वाक्यार्थ के लिए वाक्यगत पदों में आकांक्षा, योग्यता और सन्निधि का होना आवश्यक है, जिनके बिना वाक्य सार्थक नहीं हो सकता। शाब्दबोध के सन्दर्भ में प्रभाकर और कुमारिल में मतभेद है। कुमारिल अभिहितान्वयवाद को और प्रभाकर अन्विताभिधानवाद को मानते हैं। कुमारिल के अनुसार पदों के वाच्यार्थ की उपपत्ति तभी संभव हो सकती है जबकि उनका एक विशिष्ट अर्थ में पर्यवसान हो। जब हम 'गामानय' इस वाक्य का अभिधान करते हैं तो 'गौ' और 'आनय' का परस्पर अन्वय अवगत हो जाता है। और अवगत पदार्थ वाक्यस्थ पदों के द्वारा अन्वय का लाभ करते हैं। किन्तु प्रभाकर के अन्विताभिधानवाद के अनुसार सभी पद इतर पदार्थ से अन्वित पदार्थ का अभिधान करते हैं, शुद्ध अर्थ का नहीं। 'गामानय'- के प्रथम श्रवण के द्वारा यही अवगत होता हैं कि 'गो' पद उसी 'गौ' का बोधक है जो आनीयमान है और 'आनय' पद उसी 'आनयन' क्रिया का वाचक है जो गौ में हो रही है। अतः उसी के अनुसार पदों को ही अन्वय विशिष्ट अर्थ का वाचक मानना न्यायोचित है।

५. अर्थापत्ति प्रमाण-

मीमांसक और अद्वैत वेदान्ती अर्थापत्ति को स्वतन्त्र प्रमाण मानते हैं। किसी दृष्ट अथवा श्रुत विषय की उपपत्ति के लिए जो अर्थान्तर की कल्पना की जाती है उसे अर्थापत्ति कहते हैं। जैसे-जीवित देवदत्त को घर में न पाकर उसके 'बाहर होने' की कल्पना अथवा देवदत्त को मोटा देखकर और यह जानकर कि वह दिन में भोजन नहीं करता-उसके मोटापन की उपपत्ति के लिए रात्रि-भोजन की कल्पना। शबर ने अर्थापत्ति का लक्षण इस प्रकार दिया- "अर्थापत्तिरपि दृष्टः श्रुतो वार्थोऽन्यथा नोपपद्यते इत्यर्थकल्पना, यथा जीवितो देवदत्तस्य गृहाभावदर्शनेन बहिर्भावस्यादृष्टस्य कल्पना"। कुमारिल के अनुसार वह तथ्य जो अर्थापत्ति को अन्य प्रमाणों से भिन्न करता है, दृष्ट अथवा ज्ञात विषय में विद्यमान 'अव्याख्येयता' है। पार्थसारथि के अनुसार जब हम देखते हैं कि कोई ज्ञात तथ्य बिना किसी अन्य तथ्य के संभव नहीं होता तो उसकी उपपत्ति के लिए इस दूसरे तथ्य की कल्पना ही अर्थापत्ति है। जैसे देवदत्त का जीवित रहना और गृह में उपस्थित न होना - दो परस्पर विरोधी

तथ्य हैं जिनकी व्याख्या के लिए उसके 'बहिर्भाव' की कल्पना करनी पड़ती है, जो उसके गृहाभाव की उपपत्ति को संभव बनाता है।

दृष्टार्थापत्ति और श्रुतार्थापत्ति - कुमारिल के अनुसार भाष्यस्थ लक्षण दो प्रकार की अर्थापत्ति का द्योतक है। पुनः वह दृष्ट अर्थापत्ति के ५ प्रकार बताते हैं :- १. प्रत्यक्ष-पूर्विका २. अनुमानपूर्विका ३. शब्दपूर्विका ४. अर्थापत्तिपूर्विका और ५. अभावपूर्विका। दहन-क्रिया को देखकर अग्नि में दाह-शक्ति की कल्पना प्रत्यक्षपूर्विका है, देशान्तर-प्राप्ति से सूर्य में गतिशक्ति की कल्पना अनुमानपूर्विका है। 'मोटा देवदत्त दिन में भोजन नहीं करता' इस शब्द से 'रात्रिभोजन' की कल्पना शब्दपूर्विका है क्योंकि कथन में 'रात्रि भोजन' शब्द नहीं आया है। हम उपमान से जानते हैं कि गाय गवय के सदृश होती है, किन्तु यह ज्ञान पहली बार गाय को देखने से क्यों नहीं हुआ और अब गवय को देखने से होता है- इस अनुपपन्नता का समाधान हो जाता है हम गाय में किसी ऐसी शक्ति की कल्पना करें जो कि गवय का प्रत्यक्ष होने पर व्यक्त होती है और गवय के साथ सादृश्य के ज्ञान को उत्पन्न करती है। 'शब्द की नित्यता की कल्पना' अर्थापत्तिपूर्विका है। भाष्यस्थ लक्षण में देवदत्त के 'बहिर्भाव' की कल्पना अभावपूर्विका अर्थापत्ति का उदाहरण है। पुनश्च प्रभाकर का मत कुमारिल से भिन्न है। प्रभाकर का कहना है कि देवदत्त का गृहाभाव अनुपपन्न नहीं है बल्कि उसका 'भाव' ही अनुपपन्न है जब तक कि उसके बर्हिभाव की कल्पना न की जाय। सभी मीमांसक अर्थापत्ति को अनुमान से भिन्न स्वतंत्र प्रमाण मानते हैं।

६. अनुपलब्धि-

कुमारिल भट्ट ने अनुपलब्धि को एक स्वतंत्र प्रमाण माना है। प्रभाकर अनुपलब्धि को स्वतंत्र प्रमाण न मानकर इसका अन्तर्भाव प्रत्यक्ष में करते हैं। जब भूतल पर घट रहता है तो हम उसका प्रत्यक्ष ग्रहण करते हैं, किन्तु 'भूतले घटो नास्ति' इस प्रकार का ज्ञान हमें प्रत्यक्ष से कैसे हो सकता है, क्योंकि यहाँ घटाभाव के साथ इन्द्रिय सन्निकर्ष संभव नहीं है। अतः कुमारिल इस घटाभाव के ज्ञान के साधन को अनुपलब्धि प्रमाण मानते हैं। शबरभाष्य में अभाव-प्रमाण का लक्षण इस प्रकार दिया गया है-

"अभावोऽपि प्रमाणाभावो 'नास्ति' इत्यस्यार्थस्यासंनिकृष्टस्य"

अभाव अर्थात् प्रमाण का अभाव 'नास्ति' शब्द से व्यवहृत होने वाले अभाव स्वरूप अर्थ का ज्ञापक स्वतंत्र प्रमाण ही है क्योंकि 'नास्ति' शब्द से व्यवहृत होने वाला वह अभव पदार्थ प्रत्यक्षादि पाँच प्रमाणों से असंनिकृष्ट अर्थात् अगम्य है। मानमेमोदयकार के अनुसार-यह ज्ञानाभाव रूप अनुपलम्भ अभाव-प्रमा का करण होने से अभाव प्रमाण कहा जाता है। कुमारिल ने अभाव को एक स्वतंत्र पदार्थ माना और उसके चार प्रकार बताये-

१. प्रागभाव- उत्पत्ति के पूर्व कार्य का कारण में अभाव प्रागभाव है जैसे दही का दूध में।

२. प्रध्वंसाभाव- उत्पत्ति के बाद कार्य में कारण का अभाव-जैसे मृत्यु के बाद मनुष्य का अभाव प्रध्वंसाभाव है।

३. अन्योन्याभाव- 'यह गाय अश्व नहीं है' 'यह अश्व गाय नहीं है' इस प्रकार की प्रतीति अन्योन्याभाव है।

४. अत्यन्ताभाव- आकाश-कुसुम गोल-वर्ग, शशविषाण, बन्ध्या-पुत्र अत्यन्ताभाव के उदाहरण है।

प्रभाकर अभाव को स्वतंत्र प्रमाण नहीं मानते। नैयायिक भी घटाभाव को विशेषण-विशेष्य-भाव सन्निकर्ण से संभव मानते हैं। प्रभाकर के अनुसार न तो अभाव एक स्वतंत्र पदार्थ है और न अनुपलब्धि एक स्वतंत्र प्रमाण। 'भूतले घटो नास्ति' इत्याकारक ज्ञान यथार्थ है, किन्तु यहाँ 'नास्ति' के अनुरूप कोई तथ्य नहीं है। सत्ता सदैव भावात्मक होती है और अभावात्मक कथन इसे जानने का विषयिगत प्रकार है। अभावात्मक कथन इसलिए सत्य नहीं है कि इसके अनुरूप अभावात्मक तथ्य है, अपि तु इसलिए कि यह परोक्षरीति से भावात्मक तथ्य को ही बताता है।

कुमारिल प्रभाकर के मत का खण्डन करते हैं और अभाव प्रमाण की आवश्यकता को विभिन्न युक्तियों से प्रतिपादित करते हैं। यदि हम अभावात्मक कथन को स्वीकार न करें तो दही में दूध नहीं है, गाय अश्व नहीं है, और आत्मा में रूप नहीं है- इनके विरोधी कथन- दही में दूध है, गाय अश्व है और आत्मा में रूप है- इत्यादि भी सत्य हो जायेंगे। इस प्रकार की विसंगति को दूर करने के लिए हमें अभावात्मक तथ्य को मानना पड़ता है। कारण-कार्य और वस्तुओं के बीच भेद अभाव की अवधारणा पर आधारित है। अभाव के चार प्रकार हैं। यदि अभाव असत् होता तो उसके प्रकार न होते। कुमारिल अभाव का ग्रहण मन द्वारा मानते हैं न कि प्रत्यक्ष और स्मृति द्वारा। वह विशेषणविशेष्यभाव सन्निकर्ष को भी नहीं मानते। अतः अभाव का ज्ञान अनुपलब्धि प्रमाण से संभव है।

तत्त्वमीमांसा-

मीमांसा की तत्त्वमीमांसा परिमाणात्मक एवं गुणात्मक दोनों दृष्टि से बहुवादी है। जगत् सत्य है, मिथ्या नहीं। जगत् का न आदि है और न अन्त। जगत् के सभी पदार्थ यथार्थ हैं। आत्मायें सत्य हैं और वे अनेक हैं। मीमांसा कर्मप्रधान विश्व को मानता है अतः वह बाह्यार्थवादी और बहुवादी है। कुमारिल ने निरालम्बनवाद एवं शून्यवाद दोनों का खण्डन किया है।

कुमारिल के अनुसार पदार्थों की संख्या पाँच है। वे हैं- द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य और अभाव। इनमें प्रथम चार भाव पदार्थ हैं। अभाव पदार्थ के भी चार विभाग हैं- प्रागभाव, प्रध्वंसाभाव, अन्योन्याभाव और अत्यन्ताभाव।

कुमारिल के विपरीत प्रभाकर आठ पदार्थों की सत्ता मानते हैं। वे हैं- द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य, परतन्त्रता, शक्ति, सादृश्य और संख्या। परतन्त्रता वैशेषिकों के समवाय के समान है। प्रभाकर ने इसे परतन्त्रता नाम दिया, क्योंकि जाति व्यक्ति के आश्रित (परतंत्र) है और कर्म तथा गुण द्रव्य के आश्रित (परतंत्र) हैं। परतन्त्रता समवाय नहीं है। वैशेषिकों ने समवाय को नित्य सम्बन्ध माना है, किन्तु परतन्त्रता नित्य संबंध नहीं है। यदि जाति और व्यक्ति के मध्य के सम्बन्ध को नित्य मान लिया जाये तो फिर उनमें से किसी का नाश नहीं हो सकेगा। किन्तु व्यक्ति नष्ट होते हुये देखे जाते हैं। वैशेषिकों के विशेष को प्रभाकर ने पृथक्त्व गुण में अन्तर्भूत कर लिया है तथा अभाव को वह स्वतंत्र पदार्थ नहीं मानता। प्रभाकर के अनुसार शक्ति एवं सादृश्य पृथक् पदार्थ हैं, क्योंकि उनकी उपलब्धि द्रव्य के अतिरिक्त गुण एवं कर्म में भी होती है। यदि दो द्रव्यों, दो गुणों एवं दो कर्मों के मध्य सादृश्य होता है तो वह कदापि स्वयं द्रव्य, गुण या कर्म नहीं हो सकता। अतः शक्ति और सादृश्य स्वतंत्र पदार्थ है। नैयायिकों एवं भाट्ट मीमांसकों ने संख्या को गुण माना है। प्रभाकर के अनुसार यह उचित नहीं, क्योंकि यदि 'दो फल' में द्वित्व दोनों फलों का गुण है तो इसे दोनों में पृथक्-पृथक् होना चाहिये। यदि द्वित्व गुण दोनों वस्तुओं में पृथक्-पृथक् नहीं है तो दोनों में सम्मिलित रूप से कैसे रह सकता है। अतः संख्या को स्वतंत्र पदार्थ मानना आवश्यक है।

कुमारिल ने सादृश्य का द्रव्य में तथा शक्ति और संख्या का गुण में अन्तर्भाव किया है। शक्ति को स्वतंत्र पदार्थ मानने में भी कुमारिल को कोई आपत्ति नहीं दीखती। समवाय का पूर्ण निषेध कुमारिल ने किया है। अवयव-अवयवी, गुण-गुणी, क्रिया-क्रियावान् तथा जाति-व्यक्ति में कुमारिल ने तादात्म्य सम्बन्ध सिद्ध किया है।[1]

द्रव्य- परिमाण के आश्रय को द्रव्य कहते हैं। अणुत्व, महत्त्वादि को परिमाण कहते हैं। पृथ्वी, जल, तेज, वायु, आकाश, दिक्, काल, आत्मा, मन, तम और शब्द द्रव्य के ग्यारह भेद हैं। कुमारिल सादृश्य की भी गणना द्रव्य में करते हैं। सादृश्य द्रव्य है क्योंकि उसमें न्यूनाधिकता का गुण पाया जाता है। प्रभाकर ने वैशेषिक सम्मत नौ द्रव्यों को ही स्वीकार किया है।[2]

पृथिवी- पृथिवी गन्धवती होती है। उसका स्वरूप पर्वत, वृक्षादि रूप है। जरायुज, अण्डज, स्वेदज और उद्‌भिज्ज भेद से उसका चार प्रकार का शरीर है। ये शरीर आत्मा के सुख-दुःख उपभोग के साधन हैं। घ्राणेन्द्रिय भी पार्थिव है, इसीलिये घ्राणेन्द्रिय पृथिवी के विशेष गुण गन्ध के प्रत्यक्ष में समर्थ हो पाती है। प्रभाकर उद्‌भिज्ज शरीर को नहीं मानते क्योंकि वे इन्द्रिय के आयतन नहीं होते।[3] किन्तु यह कहना उचित नहीं है, क्योंकि वृक्षादि

---

१. **मानमेयोदय**, पृष्ठ-२६१, **श्लोकवार्तिक, प्रत्यक्षसूत्र**, पृष्ठ-१४६

२. **प्रकरणपंजिका**, पृष्ठ- ८१

३. **प्रकरणपंजिका**, पृष्ठ-३३०

को भी सुख-दुःख का अनुभव होता है। श्रुति भी कहती है- 'तस्मात् पश्यन्ति पादपाः'। अतः चतुर्विध शरीर हैं।

जल- स्वाभाविक द्रवत्व के अधिकरण को जल कहते हैं। सरित्, समुद्र, सरोवर, करका, रसनेन्द्रिय इत्यादि इसके स्वरूप हैं।

तेज- उष्ण स्पर्श गुण वाला तेज है। सूर्य, चन्द्र, अग्नि, नक्षत्र, सुवर्ण और चक्षुरिन्द्रिय उसके स्वरूप हैं। उसके रूप और स्पर्श उद्भूत, अनुद्भूत और अभिभूत भेद से तीन प्रकार के हैं। तप्त अयः पिण्ड में उद्भूत रूप और स्पर्श, नयनेन्द्रिय में अनुद्भूत रूप और स्पर्श तथा सुवर्ण में अभिभूत रूप और स्पर्श रहते हैं। पार्थिव रूपादि के बलवान् होने के कारण सुवर्ण में तेज का रूप और स्पर्श अभिभूत रहता है।[1]

वायु- जो रूपरहित होते हुये स्पर्शवान् हो उसे वायु कहते हैं। मन्दवात, निःश्वास, त्वगिन्द्रिय आदि उसके रूप हैं। पृथिवी, जल, तेज और वायु के इन्द्रिय रूप का ज्ञान अर्थापत्ति प्रमाण से होता है। इन्द्रिय के अतिरिक्त अन्य रूपों का ज्ञान प्रत्यक्ष से होता है। पृथिवी, जल और तेज के प्रत्यक्ष में कोई विवाद नहीं है। किन्तु वायु के विषय में नैयायिकों का कहना है कि अनुष्णाशीतस्पर्शलिंगक अनुमान से वायु का ज्ञान होता है। मीमांसक वायु का भी प्रत्यक्ष त्वगिन्द्रिय से मानते हैं। क्योंकि 'यह शीत वायु है', 'यह उष्ण वायु है', 'यह अनुष्णाशीत वायु है' इन प्रतीतियों में एक ही वायु द्रव्य की प्रत्यभिज्ञा होती है।

तम- अस्पर्शवान् होते हुये जो रूपवान् हो उसे तम कहते हैं। यह प्रकाश के न होने पर दिखलायी देनेवाला काले रंग का द्रव्य है। इसका नेत्रेन्द्रिय से प्रत्यक्ष होता है। तम मात्र प्रकाशाभाव नहीं है वरन् एक स्वतंत्र भावरूप द्रव्य है, क्योंकि इसमें नील गुण एवं गमन क्रिया की प्रतीति होती है। प्रभाकर तम को न्यायवैशेषिक के समान प्रकाशाभावरूप मानते हैं।[2]

आकाश- यह नित्य, निरवयव, एवं विभु द्रव्य है। विभु होने पर भी आकाश उपाधिवशात्, घटाकाश, मठाकाश इत्यादि भेद-व्यवहार का विषय बनता है। कर्णशष्कुलि जब आकाश की उपाधि बनती है तब वह श्रोत्रेन्द्रिय कहलाता है। नैयायिक एवं प्रभाकर आकाश को शब्द-गुणक कहते हैं और उसे अनुमान से सिद्ध करते हैं। किन्तु भाट्टमत के अनुसार शब्द स्वयं द्रव्य है और निराश्रय है। आकाश का प्रत्यक्ष ज्ञान होता है।

दिक्- प्राक्, प्रत्यक् इत्यादि अवच्छेद व्यवहार का हेतु दिक् है। यह एक, नित्य, निरवयव और सर्वगत है। सर्वगत होने पर भी उपाधि के कारण इसके पूर्व, पश्चिम आदि भेद दिखते है। पूर्व, पश्चिम आदि की प्रतीति केवल नेत्र के अधीन होने के कारण दिक् का प्रत्यक्ष भाट्ट अभिमत है। प्रभाकर दिक् को भी अनुमेय मानते हैं।

काल - काल भी एक, नित्य, निरवयव, विभु और प्रत्यक्षज्ञात द्रव्य है। इसके भी

---

१. मानमेयोदय, पृष्ठ- १५५

२. प्रकरणपंजिका, पृष्ठ- ३२३

उपाधि के कारण भेद होते हैं। जैसे- पचास निमेषों की एक काष्ठा, तीस काष्ठाओं का एक मुहूर्त्त, तीस मुहूर्त्तों का एक अहोरात्र, तीस अहोरात्र का एक मास, बारह मास का एक संवत्सर होता है। प्रभाकर के मतानुसार काल का अनुमान होता है।

आत्मा- मीमांसा का आत्मविषयक विचार वस्तुवादी एवं बहुवादी है। मीमांसा के लिये शरीर से भिन्न आत्मा के अस्तित्व का निर्धारण आवश्यक है, क्योंकि किसी ऐसे द्रव्य के अभाव में 'वैदिक यज्ञों का अनुष्ठाता स्वर्ग जाता है'- आदि वेदवाक्य निरर्थक हो जाते। अतः प्रभाकर एवं कुमारिल दोनों ही अनेक आत्माओं को मानते हैं। यह आत्मा नित्य और सर्वगत है। यह वास्तविक जगत् में वास्तविक शरीर से संबद्ध रहता है तथा मृत्यु के उपरान्त कर्मफल भोगने के लिये विद्यमान रहता है। आत्मा चैतन्य का आश्रय है। यही वास्तविक ज्ञाता, कर्त्ता और भोक्ता है। यही स्वर्ग तथा अपवर्ग का अधिकारी है। आत्मा शरीर, इन्द्रिय, मन एवं बुद्धि से भिन्न है। आत्मा भोक्ता है, शरीर भोगायतन है, इन्द्रियां भोग्यसाधन हैं और आन्तरिक तथा बाह्य विषय भोग्य विषय हैं। आत्मा अहं प्रत्यय से अभिन्न है। ज्ञान एक क्रिया है जिसका आश्रय आत्मा है। कुमारिल[१] आत्मा में विकार स्वीकृत करते हैं। क्रिया दो प्रकार की होती है- स्पन्द (स्थान-परिवर्तन) और परिणाम (रूप-परिवर्तन) आत्मा में स्पन्द नहीं होता, किन्तु परिणाम होता है। परिणामी वस्तु होने पर भी आत्मा नित्य है। आत्मा में चित् और अचित् दो अंश होते हैं। चिदंश से वह प्रत्येक ज्ञान का अनुभव करता है और अचित् अंश से परिणाम को प्राप्त होता है। चैतन्य को वेदान्तियों के समान मीमांसक आत्मा का स्वरूप नहीं मानते। प्रभाकर के अनुसार आत्मा स्वरूपतः जड है। चैतन्य आत्मा का औपाधिक गुण है जो अवस्था-विशेष में उत्पन्न होता है। सुषुप्ति तथा मोक्ष की अवस्था में चैतन्य नहीं रहता। प्रभाकर के विपरीत कुमारिल आत्मा को जडबोधात्मक या चिदचिद् रूप मानते हैं। आत्मा ज्ञानशक्तिस्वभाव है।

आत्मा का ज्ञान किस प्रकार होता है? इसमें भी प्रभाकर एवं कुमारिल में मतभेद है। प्रभाकर के अनुसार[२] प्रत्येक ज्ञान में ज्ञाता, ज्ञेय एवं ज्ञान रूपी त्रिपुटी का बोध होता है। आत्मा ज्ञाता है, वह किसी भी ज्ञान में ज्ञाता और ज्ञेय दोनों नहीं हो सकता। किसी भी क्रिया में कर्त्ता और कर्म कदापि एक नहीं हो सकते (कर्मकर्तृविरोध)। आत्मा यद्यपि जड है और उसके बोध के लिये किसी ज्ञान का होना आवश्यक है किन्तु यह ज्ञान कोई स्वतंत्र ज्ञान नहीं है। किसी भी वस्तु का ज्ञान होने पर आत्मा का ज्ञान कर्त्ता के रूप में स्वतः हो जाता है। यदि आत्मा का ज्ञाता के रूप में प्रत्येक ज्ञान में प्रकाश स्वीकार नहीं किया जायेगा तो मेरे ज्ञान और दूसरे व्यक्ति के ज्ञान में कोई अन्तर नहीं रह जायेगा। अतः प्रत्येक ज्ञान में आत्मबोध होता ही है। आत्मा अहंप्रत्ययवेद्य है। कुमारिल के अनुसार प्रत्येक

---

१. **श्लोकवार्त्तिक,** आत्मवाद

२. **प्रकरणपंजिका,** पृष्ठ-३३३

३. **श्लोकवार्त्तिक,** आत्मवाद, पृष्ठ- १०७

ज्ञान में आत्मा का बोध नहीं होता। जब हम आत्मा पर विचार करते हैं तब अपना बोध होता है कि मैं हूं, इसे 'अहं वित्ति' कहते हैं। प्रत्येक व्यक्ति को यह अनुभव होता है कि 'मैं स्वयं को जानता हूँ'। इस ज्ञान में आत्मा एक साथ ज्ञाता और ज्ञेय होता है। वैदिक विधि 'आत्मानं विद्धि' और लौकिक व्यवहार कि 'मैं स्वयं को जानता हूँ' सिद्ध करते हैं कि आत्मा को एक साथ कर्त्ता और कर्म मानने में कोई विरोध नहीं है।[3] अतः आत्मा मानस प्रत्यक्षगम्य है। दूसरों की आत्माओं का ज्ञान अनुमान द्वारा होता है।

मन- मन नित्य, निरवयव और विभु द्रव्य है। विभु होने के कारण इसमें स्पन्द (स्थान-परिवर्तन) नहीं होता। सुखादि आत्मगुणों के प्रत्यक्ष में साधनभूत इन्द्रिय के रूप में इसकी कल्पना की गई है। बाह्य पदार्थों का ज्ञान बाह्येन्द्रियों के द्वारा आत्मा एवं मन के संयोग से होता है। मन के विभुत्व की सिद्धि में भाट्ट मीमांसकों[1] ने तीन तर्क दिये हैं- (१) मन का स्पर्श संभव नहीं है, (२) मन का न तो आरम्भ हुआ है और न ही यह किसी का आरम्भक है, (३) मन ज्ञान के असमवायिकारण के संयोग का आधार है। अतः आत्मा के समान मन भी सर्वगत है। मन का प्रत्यक्ष नहीं होता। कुमारिल के मत के विपरीत प्रभाकर मीमांसकों ने मन को अणु परिणाम ही माना है।[2]

शब्द- शब्द केवल श्रोत्रेन्द्रिय से ग्राह्य, शब्दत्व जातिमान्, नित्य और सर्वगत द्रव्य है। शब्द को नैयायिक आकाश का गुण कहते हैं, किन्तु यह ठीक नहीं है। शब्द का द्रव्यत्व प्रमाण से सिद्ध है। सर्वत्र ही गुण में साश्रयता प्रतीत होती है, किन्तु शब्द की प्रतीति निराश्रयतया होती है। शब्द का ज्ञान घड़े के ज्ञान के समान साक्षात् इन्द्रिय संबंध से होता है। शब्द विभु है क्योंकि इसका स्पर्श सम्भव नहीं, इसका आरम्भ नहीं और यह किसी का आरम्भक नहीं, इसका अवयव नहीं, अतः शब्द आत्मा के समान नित्य, विभु और द्रव्य है। शब्दात्मक वेद की नित्यता के प्रतिपादक मीमांसकों के लिये शब्द की नित्यता का प्रतिपादन उचित ही है। यह नित्य शब्द वर्णात्मक है।

शब्द का दूसरा रूप ध्वनि है। ध्वन्यात्मक शब्द को गुण एवं अनित्य माना गया है। यही ध्वन्यात्मक शब्द वर्णात्मक शब्द का अभिव्यंजक है। यह ध्वनि रूप शब्द वायु का गुण है, आकाश का नहीं, क्योंकि वायु के अभिघात से इसकी उत्पत्ति होती है। वाचक, अवाचक भेद से ध्वनि-रूप शब्द के दो भेद हैं। 'अवाचक शब्द' भेरी आदि बजाने पर उत्पन्न होने वाली ध्वनि से अभिव्यक्त होता है। 'वाचक शब्द', वर्णात्मक है और तालु आदि के व्यापार से जन्य ध्वनि के द्वारा अभिव्यक्त होता है।

प्रभाकर के अनुसार शब्द आकाश का गुण है।उपरोक्त ११ द्रव्यों को भाट्ट-मतावलम्बी मीमांसकों ने स्वीकार किया है। इन द्रव्यों में पृथ्वी, जल, तेज, वायु और तम को परमाणुमय

---

१. **मानमेयोदय**, पृष्ठ-२१४

२. मनश्च्चाऽन्तश्शरीरं परमाणुपरिमाणम्, **प्रकरणपंजिका**, पृष्ठ- ३३२

माना गया है और आत्मा सहित शेष द्रव्यों को विभु स्वीकार किया गया है। इन परमाणुओं का संचालन कर्म के स्वाभाविक नियम के अनुसार होता है। इन परमाणुओं का प्रत्यक्ष होता है। न्याय-वैशेषिक के मत में परमाणु प्रत्यक्ष योग्य न मानकर अनुमेय माने गये हैं। किन्तु मीमांसक नेत्रगोचर कणों को ही परमाणु मानता है और इनसे सूक्ष्म कणों की कल्पना में कोई प्रमाण नहीं देखता। योगियों का प्रत्यक्ष भी सूक्ष्मतर कणों की सिद्धि में प्रमाण नहीं है, क्योंकि मीमांसक योगज प्रत्यक्ष को साधारण प्रत्यक्ष से भिन्न नहीं मानता है। योगज प्रत्यक्ष भी साधारण प्रत्यक्ष के समान इन्द्रिय-सन्निकर्ष से जन्य होता है और योगियों का इन्द्रिय भी साधारण व्यक्तियों के इन्द्रिय के समान अतीन्द्रियविषयक नहीं होता है।

गुण- गुण की परिभाषा देते हुये मीमांसक कहते हैं कि जो कर्म से भिन्न, अवान्तर जातियों से युक्त तथा उपादान कारण नहीं हो वही गुण है। रूप, रस, गन्ध, स्पर्श, संख्या, परिमाण, पृथक्त्व, संयोग, विभाग, परत्व, अपरत्व, गुरुत्व, द्रवत्व, स्नेह, बुद्धि, सुख, दुःख, इच्छा, द्वेष, प्रयत्न, संस्कार, ध्वनि, प्राकट्य, शक्ति, ये चौबीस गुण हैं।[1] यद्यपि वैशेषिक दर्शन में भी २४ गुण स्वीकृत हैं किन्तु वे ध्वनि, प्राकट्य एवं शक्ति को गुण नहीं मानते। धर्म, अधर्म एवं शब्द को वैशेषिकों ने गुण माना है। मीमांसक शब्द की गणना द्रव्य में करते हैं तथा धर्म, अधर्म का अन्तर्भाव शक्ति में हो जाता है। प्रभाकर ने संख्या को पृथक् पदार्थ माना है।

रूप- केवल चक्षुरिन्द्रिय से जिसका ग्रहण हो उसे रूप कहते हैं। वह पृथ्वी, जल, तेज और अन्धकार में रहने वाला विशेष गुण है। शुक्ल, कृष्ण, पीत, रक्त और नील भेद से उसके पांच प्रकार हैं। इसके असंख्य अवान्तर भेद हैं।

रस- केवल रसनेन्द्रिय से जिसका ग्रहण होता है उसे रस कहते हैं। यह पृथ्वी और जल में रहता है। मधुर, तिक्त, अम्ल, कषाय, कटु और लवण इसके भेद हैं। इसके भी अवान्तर भेद अनेक हैं।

गन्ध- केवल घ्राणेन्द्रिय से जिसका ग्रहण होता है उसे गन्ध कहते हैं। यह केवल पृथ्वी में रहता है। सुगन्ध, दुर्गन्ध और साधारणगन्ध भेद से इसके तीन प्रकार हैं। जल, वायु आदि में इसकी प्रतीति पृथिवी के संबंध के कारण होती है।

स्पर्श- केवल त्वगिन्द्रिय से जिसका ग्रहण होता है उसे स्पर्श कहते हैं। यह पृथिवी, जल, तेज, वायु में रहता है। शीत, उष्ण एवं अनुष्णाशीत इसके तीन भेद हैं।

संख्या- एकत्वादि व्यवहार हेतु को संख्या कहते हैं। सभी द्रव्यों में रहने वाला यह सामान्य गुण है। एक से लेकर परार्धपर्यन्त यह अनेक है।

परिमाण- मान व्यवहार का हेतु परिमाण है। यह भी सभी द्रव्यों में रहने वाला

---

१. मानमेयोदय, पृष्ठ- २४०

सामान्य गुण है। अणु, महत्, दीर्घ आदि इसके भेद हैं। अणु परिमाण परमाणुओं में, महत् परिमाण गगन आदि में तथा अन्य इतर द्रव्यों में रहते हैं।

पृथक्त्व- 'यह इससे पृथक् है' इस व्यवहार का कारण पृथक्त्व गुण है जो सब द्रव्यों में रहता है। प्रभाकर नित्यद्रव्यों में पृथक्त्व गुण स्वीकार करते हैं, किन्तु कार्यद्रव्यों में उसकी आवश्यकता नहीं समझते। कुमारिल के मतानुसार कार्य द्रव्यों में भी चूंकि भेद की प्रतीति होती ही है अतः उनमें भी पृथक्त्व गुण अवश्य स्वीकरणीय है।

संयोग- संयुक्त व्यवहार का हेतु संयोग गुण है। यह भी सब द्रव्यों में रहता है। नित्य और अनित्य के भेद से उसके दो प्रकार हैं। नित्य संयोग आकाश, काल आदि नित्य एवं विभु द्रव्यों के बीच होता है। अनित्य संयोग त्रिविध है:- अन्यतरकर्मज, उभयकर्मज और संयोगज।

विभाग- विभक्त प्रत्यय का हेतु विभाग है। यह केवल परिच्छिन्न द्रव्यों में ही रहता है। अन्यतरकर्मज, उभयकर्मज और संयोगज भेद से इसके भी तीन प्रकार है।

परत्वापरत्व- पर और अपर के व्यवहार का साधारण कारण परत्व और अपरत्व गुण है। यह गुण देशकृत और कालकृत दो प्रकार का है। दूर स्थित वस्तु में पर की प्रतीति और समीपस्थित वस्तु में अपर की प्रतीति देशकृत हैं। वृद्ध पुरुष में प्रतीयमान परत्व तथा युवक में प्रतीयमान अपरत्व कालकृत हैं।

गुरुत्व- पतन का असमवायिकारण गुरुत्व गुण है। यह पृथ्वी और जल में रहता है।

द्रवत्व- बहने का असमवायिकारण द्रवत्व गुण है, जो पृथ्वी, जल और तेज में रहता है। द्रवत्व जल का स्वाभाविक गुण है। पृथ्वी और तेज में यह निमित्त द्वारा उत्पन्न होता है। पृथ्वी में कभी जल के संयोग से तथा कभी मोम, लाख आदि द्रव्यों में अग्नि के संयोग से द्रवत्व होता है। तेज में द्रवत्व अग्निसंयोग से होता है, जैसे सुवर्ण में। जो लोग सुवर्ण को पार्थिव मानते हैं, तैजस नहीं, उनके अनुसार द्रवत्व मात्र पृथ्वी और जल का गुण है।

स्नेह- स्निग्धत्वादि प्रत्यय का विषय स्नेह गुण है, जो जल में रहता है।

बुद्धि- समस्त व्यवहार के हेतु को बुद्धि कहते हैं। वह अनुमान या अर्थापत्ति प्रमाण से जाना जाता है। प्रभाकर के मत में त्रिपुटी प्रत्यक्ष को स्वीकार किया गया है, अतः ज्ञान का प्रत्यक्ष होता है। मुरारिमिश्र नैयायिकों के समान ज्ञान का ग्रहण 'अनुव्यवसाय' से मानते हैं। किन्तु कुमारिल ज्ञान को अतीन्द्रिय कहते हैं। अतः उनके मत में ज्ञान का ज्ञान 'ज्ञाततालिंगक अनुमान' से होता है। ज्ञान सदैव सकर्मक होता है। उसका कार्य अर्थ-प्रकाशन या प्राकट्य है। वह अपने कर्मभूत पदार्थ में पाक की तरह फल को पैदा करता है। उसी कार्यभूत फल से उसके कारणभूत ज्ञान की कल्पना की जाती है।

सुख-दुःख- ज्ञान के समान सुख, दुःख, इच्छा, द्वेष, प्रयत्न आत्मा के विशेष गुण हैं। वे सभी मानस प्रत्यक्ष द्वारा ज्ञात होते हैं। ऐहिक सुख, स्वर्गसुख और मोक्षसुख, सुख

के त्रिविध भेद हैं। दुःख ऐहिक और पारलौकिक दो प्रकार का है। ऐहिक दुःख आध्यात्मिक, आधिदैविक और आधिभौतिक भेद से तीन प्रकार का होता है। सुख का कारण धर्म और दुःख का कारण अधर्म है।

इच्छा-द्वेष- 'मुझे यह प्राप्त हो', इस प्रकार के संकल्प को इच्छा कहते हैं। किसी विषय के प्रति शत्रुभाव ही द्वेष है। शरीर आदि में कर्म की उत्पत्ति का हेतु प्रयत्न है।

संस्कार- लौकिक एवं वैदिक भेद से संस्कार के दो भेद हैं। लौकिक संस्कार के वेग, भावना एवं स्थितिस्थापक भेद से तीन प्रकार हैं। वेग पृथिवी, जल, तेज, वायु और तम में रहने वाला विशेष गुण है, जिसके कारण उनमें गति होती है। स्मृति का कारण और अनुभव से जन्य भावना आत्मा में रहने वाला विशेष गुण है। किसी पदार्थ में विक्षोभ होने के बाद पुनः उसी स्थिति में आ जाने में कारणभूत स्थितिस्थापक संस्कार है।

वैदिक संस्कार तक्षण, उत्पवन, प्रोक्षण, अवहनन आदि क्रियाओं से उत्पन्न होता है। यह संस्कार पहिले से विद्यमान एवं भविष्य में उपयोगी द्रव्य में रहने वाला विशेष गुण है। कुछ मीमांसकों ने वैदिक संस्कार का शक्ति गुण में अन्तर्भाव स्वीकार किया है। क्योंकि प्रोक्षणादि संस्कार क्रिया-रूप हैं, इसलिये उनसे उत्पन्न होने वाले अतिशय का अपूर्व के समान योग्यता-रूप शक्ति में अन्तर्भाव हो सकता है।

ध्वनि- ध्वनि वायु का गुण है और वर्णात्मक शब्द का अभिव्यंजक है। न्याय दर्शन में ध्वनि को आकाश का गुण माना गया है किन्तु मीमांसक इसे वायु का गुण मानते हैं, क्योंकि यह वायु के अभिघात से पैदा होता है।

प्राकट्य- ज्ञान से उत्पन्न होने वाले और विषय में रहने वाले गुण को प्राकट्य कहते हैं। यह सभी द्रव्यों में रहने वाला सामान्य गुण है। यद्यपि प्राकट्य द्रव्याश्रित गुण है तो भी द्रव्य के साथ तादात्म्य सम्बन्ध रखनेवाले जाति, कर्म एवं गुण भी परम्परा से इसके आश्रय बनते हैं। अभाव का भी ज्ञान होता है अतः वह भी प्राकट्य का आश्रय है। प्राकट्य का आश्रय होना ही विषय का लक्षण है। लोक में 'घट प्रकाशित हो रहा है', 'घट प्रकट है' आदि व्यवहार होता है। ये व्यवहार भ्रम नहीं हैं क्योंकि इनका बाध नहीं होता। अतः इन व्यवहारों की उपपत्ति के लिये प्रकाश से विशिष्ट अर्थ की कल्पना करनी पड़ती है। यह विशेषणभूत प्रकाश पदार्थ ही प्राकट्य है। यह प्राकट्य ज्ञान नहीं है, क्योंकि ज्ञान तो आत्मा का गुण है, जब कि प्राकट्य विषय में रहता है। प्राकट्य को विषयरूप भी नहीं कह सकते, क्योंकि विशिष्ट ज्ञान और समूहालम्बन ज्ञान में विलक्षणता रहती है। विषय-स्वरूप मानने पर दोनों ज्ञानों में विलक्षणता नहीं रहेगी। अतः प्राकट्य ज्ञान एवं विषय से भिन्न ही है। इसे ही ज्ञातता भी कहते हैं।

शक्ति- कार्य एवं कारण के सम्बन्ध के विषय में मीमांसकों ने शक्तिवाद स्थापित किया है। बीज से अंकुर उत्पन्न होते हैं। बीज कारण है और अंकुर कार्य। किन्तु यदि बीज को भुन दिया जाय या उसे चूहे सूंघ लें तो उनसे अंकुर की उत्पत्ति नहीं होती। इससे यह

सिद्ध होता है कि बीज में कोई अतीन्द्रिय शक्ति है जिसके नष्ट हो जाने से कार्य उत्पन्न नहीं होता। अतः शक्ति भी एक स्वतंत्र गुण है। यह शक्ति लौकिक एवं वैदिक भेद से द्विविध है। अग्नि में रहनेवाली दाहकत्व शक्ति लौकिक और यागादि में स्वर्गादि साधनता वैदिक शक्ति है। इनका ज्ञान अर्थापत्ति प्रमाण से होता है। जैसे- अग्निसंयोग से सदैव दहनक्रिया होती दीखती है। किन्तु वही अग्नि, मन्त्रादि का प्रयोग कर दिये जाने पर, संयुक्त होकर भी दाहक्रिया नहीं करती। ऐसी स्थिति में अग्निसंयोग के अतिरिक्त किसी दृश्य या अदृश्य कारण की कल्पना दाहक्रिया के लिये करनी पड़ती है। चूंकि कोई अन्य दृश्य कारण दृष्टिगोचर नहीं होता, अतः अग्निसंयोग और दहनक्रिया के मध्य उपस्थित विरोध को दूर करने के लिये अदृश्य कारण की कल्पना करनी पड़ती है। यही शक्ति है। यह शक्ति द्रव्य, गुण या कर्म में रहती है। अग्नि की दाहकत्वशक्ति द्रव्य में, हिंसा करने पर नरक प्राप्त कराने वाली शक्ति हिंसादि कर्मों में रहती है। 'वायव्यं श्वेतमालभेत भूतिकामः' इत्यादि विधिवाक्यों से श्वेतगुणविशिष्ट द्रव्य से ही भूतिसाधनता सिद्ध होने से भूतिसाधनता की शक्ति श्वेतगुण में सिद्ध होती है।

न्याय दर्शन में शक्ति गुण को स्वीकार नहीं किया गया है। नैयायिकों का कहना है कि दाहकत्व अग्नि का स्वभाव है, कोई पृथक् शक्ति नहीं। यह स्वभाव प्रतिबन्धक के न रहने पर कार्य करने में समर्थ होता है। मीमांसकों का कहना है कि न्याय को भी 'प्रतिबन्धकाभाव' को हेतुरूप में स्वीकार करना पड़ता है। किन्तु अभाव में कारणता कहीं भी दृष्टिगोचर नहीं होती। अतः प्रतिबन्धकाभाव के स्थान पर भावरूप शक्ति की कल्पना श्रेयस्कर है।

प्रभाकर मत में शक्ति की गणना स्वतंत्र पदार्थ के रूप में की गई है। कुमारिल भट्ट के मत में भी यह पक्ष अनादरणीय नहीं है।

कर्म- केवल परिछिन्न द्रव्यों में रहने वाला तथा 'चलति' इस प्रत्यय का विषय कर्म कहलाता है। यह संयोग तथा विभाग का हेतु है। यह उत्क्षेपण, अवक्षेपण, आकुंचन, प्रसारण और गमन भेद से पांच प्रकार का है। कुमारिल भट्ट के अनुसार कर्म का प्रत्यक्ष ज्ञान होता है। प्रभाकर कर्म का प्रत्यक्ष नहीं मानते। उनके अनुसार संयोग एवं विभाग के द्वारा कर्म का अनुमान किया जाता है, अतः कर्म अनुमेय है।

जाति- अनुगत या अनुवृत्ति प्रत्यय का कारण जाति है। अर्थात् अनेक गायों में 'यह गाय है, यह गाय है' इत्याकार समान बुद्धि जिससे उत्पन्न होती है, उसे जाति कहते हैं। सामान्य एवं आकृति इसके अपर पर्याय हैं। जाति नित्य है। यह व्यक्तियों में रहती है। इसका ज्ञान प्रत्यक्ष होता है। व्यक्ति के ज्ञान से जाति का भी प्रत्यक्ष हो जाता है। व्यक्ति एवं जाति में भिन्नाभिन्न या भेदाभेद संबंध है। जाति एवं व्यक्ति में अत्यंत भेद नहीं है, क्योंकि गाय और घोड़े के समान गाय और गोत्व में भेद नहीं है। जाति एवं व्यक्ति में अत्यंत अभेद भी नहीं, क्योंकि 'हस्त तथा कर' के समान गाय व्यक्ति और गोत्व पर्याय

नहीं। जाति सर्वत्र व्याप्त है किन्तु उसकी उपलब्धि व्यक्ति में होती है। व्यक्ति ही जाति का अभिव्यंजक है।

जाति का महासामान्य और अवान्तर सामान्य दो भेद हैं। द्रव्य, गुण, कर्म एवं सामान्य में 'सत्ता' नामक महासामान्य रहता है। अवान्तर सामान्य द्रव्यत्वादि है। प्रभाकर महासामान्य को स्वीकार नहीं करते। प्रभाकर गुण एवं कर्म में भी जाति का अस्तित्व नहीं मानते। जाति केवल द्रव्यों में रहती है। प्रभाकर ने जाति एवं व्यक्ति के मध्य समवाय सम्बन्ध माना है।

अभाव- 'नास्ति' प्रत्यय के विषय को अभाव कहते हैं। यह प्रागभाव, प्रध्वंसाभाव, अत्यन्ताभाव एवं अन्योन्याभाव भेद से चार प्रकार का है, इन चार प्रकारों में प्रथम तीन को संसर्गाभाव और अन्तिम को तादात्म्याभाव के रूप में विभक्त किया गया है। उत्पत्ति से पूर्व कार्य का अभाव प्रागभाव है। प्रागभाव का प्रतियोगी सदैव उत्पन्न होने वाला कार्य तथा अनुयोगी उस कार्य का उपादान कारण होता है। यह अनादि तथा सान्त होता है, क्योंकि कार्य की उत्पत्ति हो जाने पर यह विनष्ट हो जाता है। उत्पन्न वस्तु का विनाश प्रध्वंसाभाव है। यह अभाव सादि है किन्तु अनन्त है, क्योंकि ध्वंस का ध्वंस नहीं होता। अत्यंताभाव नित्य अभाव है। यह अनादि तथा अनन्त है। जैसे- वायु में रूप का अभाव। अत्यंताभाव का दूसरा उदाहरण मेरी पुस्तक का जिस काल एवं स्थान में अस्तित्व है उस स्थान एवं काल के अतिरिक्त अन्य सभी स्थान एवं कालों में अभाव है। चूंकि ये स्थान एवं काल अनन्त हैं, अत्यंताभाव को अनन्त कहा जाता है। मीमांसक पूर्ण अभाव या केवल असत्ता की धारणा को निष्प्रयोजन कहकर अस्वीकार कर देते हैं, अत्यंताभाव के प्रतियोगी एवं अनुयोगी दोनों का अस्तित्व है, किन्तु दोनों में परस्पर संसर्ग का नित्य अभाव होता है। अन्योन्याभाव दो वस्तुओं या जातियों में परस्पर तादात्म्य का अभाव है। जैसे एक कलम का दूसरे में अभाव तथा गोत्व का अश्वत्व में अभाव। कुमारिल ने चारों प्रकार के अभावों को अंगीकार किया, क्योंकि वे संसार के नानात्व की सत्यता को स्वीकार करते हैं। यदि यह विश्व अपनी भिन्नताओं के साथ सत्य है तो प्रत्येक वस्तु का दूसरी वस्तु में अभाव है और प्रत्येक वस्तु का अन्य देश एवं काल में अभाव है। अभाव का ज्ञान अनुपलब्धि नामक स्वतंत्र प्रमाण से होता है। प्रभाकर ने अभाव को एक पृथक् पदार्थ नहीं माना है। विश्व भिन्नता से युक्त है किन्तु यह भिन्नता भावात्मक है, अभाव को भेद सिद्ध करने के लिये मानना आवश्यक नहीं है। एक भाव वस्तु ही दूसरी वस्तु की अपेक्षा से अभाव कहलाता है। एक वस्तु का अभाव दूसरी वस्तु के भाव से पृथक् नहीं। भूतल पर घट का न होना केवल भूतल का होना है। केवल अधिष्ठान का दिखना ही आधेय के अभाव का ज्ञान है और वह प्रत्यक्षात्मक है। अतः अभाव के ज्ञान के लिये अनुपलब्धि नामक स्वतंत्र प्रमाण को स्वीकार करना आवश्यक नहीं है।

धर्म- मीमांसा का प्रमुख जिज्ञास्य विषय धर्म है। धर्म वह है जो धारण करता है। धर्म विश्व को धारण करता है। यह अनेकता को बांधे रखता है अन्यथा अनेकता से युक्त यह विश्व बिखर जाता। धर्म नैतिक कर्म की संप्रभुता का द्योतक है। जैमिनि ने धर्म की

परिभाषा देते हुये कहा है- 'चोदना के द्वारा लक्षित अर्थ धर्म है।'[1] 'चोदना' का अर्थ है क्रिया का प्रवर्त्तक वचन।[2] सम्पूर्ण वेद का तात्पर्य क्रियापरक ही है। वेद कर्म में प्रवृत्ति विधि वाक्यों द्वारा करता है। वेद प्रतिपादित कर्म ही हमारे लिये परम कर्त्तव्य हैं। कर्त्तव्य के ज्ञान का स्रोत केवल वेद है। अर्थ एवं काम से संबंधित सदाचार का ज्ञान लोक व्यवहार से हो जाता है, किन्तु धर्म एवं मोक्ष जैसे अतीन्द्रिय पुरुषार्थों का ज्ञान मात्र वेद से होता है। अतः लौगाक्षि भास्कर ने धर्म का लक्षण[3] वेद द्वारा प्रतिपादित प्रयोजनयुक्त इष्टार्थ को बतलाया। भोजन करना धर्म नहीं है, क्योंकि वह वेद प्रतिपादित नहीं है। धर्म सप्रयोजन होता है। स्वर्गादि ही धर्म का प्रयोजन है। वह धर्म इष्टार्थ होना चाहिये। श्येन याग इत्यादि यद्यपि सप्रयोजन हैं और वेद प्रतिपादित भी हैं, किन्तु, नरक रूपी अनर्थ के जनक होने के कारण अर्थ नहीं हैं। अतः वे धर्म भी नहीं है। इसलिए वेद प्रतिपाद्य प्रयोजनवान् अर्थ धर्म है। वेद अपौरुषेय वाक्य हैं। महाभारत इत्यादि भी वाक्य हैं किन्तु वे अपौरुषेय नहीं और आत्मा अपौरुषेय है, किन्तु वाक्य नहीं। वेद के पांच विभाग हैं- विधि, मन्त्र, नामधेय, निषेध और अर्थवाद। इस विभाग का आधार वेद वाक्यों के धर्म प्रतिपादन में प्रकार भेद है।

विधि- विधि सबसे प्रधान है, क्योंकि यह क्रिया का साक्षात् विधान करता है, वेद का जो भाग अज्ञात अर्थ का ज्ञान कराता है उसे विधि कहते हैं। यह तीन प्रकार का है- (१) प्रधानविधि- जो प्रधान का विधान करे अर्थात् यज्ञ का विधान करे। जैसे- 'अग्निहोत्रं जुहुयात् स्वर्गकामः'। स्वर्ग की इच्छा करने वाला अग्निहोत्र का सम्पादन करे। (२) गुण विधि- गौण विषयों का प्रतिपादक वाक्य गुण विधि कहलाता है। जैसे- 'दध्ना जुहोति' अर्थात् दही से यज्ञ करे। (३) विशिष्ट विधि- प्रधान एवं गौण विषयों का समवेत प्रतिपादक वाक्य विशिष्ट विधि कहलाता है। अर्थात् यज्ञ के साथ-साथ यज्ञ किस पदार्थ से किया जाय इसका भी विधान करने वाला वाक्य विशिष्ट विधि है। जैसे- 'सोमेन यजेत'।

प्रकारान्तर से विधि के चार भेद किये गये हैं। (१) उत्पत्ति विधि- जिस वाक्य से कर्मस्वरूप की कर्तव्यता सर्वप्रथम ज्ञात होती है, उसे उत्पत्ति विधि कहते हैं। इसे ही प्रधान विधि भी कहते हैं। (२) विनियोग विधि- जिस वाक्य से अङ्गाङ्गिभाव का बोध होता है, उसे विनियोग विधि कहते हैं। जैसे- दही से यज्ञ करे। यहाँ दही अंग या साधन है और यज्ञ अंगी या साध्य है। (३) प्रयोग विधि- इसके द्वारा अंगक्रियाओं के क्रम का ज्ञान होता है। जैसे- 'वेदं कृत्वा वेदिं करोति' अर्थात् वेद (कुश) के निर्माण के पश्चात् वेदि का निर्माण करना चाहिये। (४) अधिकार विधि- इसके द्वारा फल का कर्त्तृगामित्व बतलाया जाता है।

प्रकारान्तर से विधि का अपूर्व विधि, नियम विधि और परिसंख्या विधि में भेद किया गया है। जो अत्यन्त अप्राप्त विषय का विधान करता है, उसे अपूर्व विधि कहते हैं। यही

---

१. चोदनालक्षणोऽर्थो धर्मः, **मीमांसासूत्र** १. २.

२. चोदनेति क्रियायाः प्रवर्त्तकम् वचनमाहुः, **मीमांसासूत्र** १, २, पर **शबरभाष्य**

३. वेदप्रतिपाद्यो प्रयोजनवदर्थो धर्मः, **अर्थसंग्रह**, पृष्ठ- २

प्रधान विधि या उत्पत्ति विधि है। जो पक्ष में प्राप्त हुये अर्थ को नियमित करता है, उसे नियम विधि कहते हैं। जैसे- धान से भूसी अलग करने का कार्य पत्थर से कूटकर अथवा नाखून से छीलकर हो सकता है। तब वेद विधान करता है कि अवघात से ही भूसी अलग करना चाहिये। (व्रीहीन् अवहन्यादेव)। जब दो विकल्पों की प्राप्ति होती है तब एक की व्यावृत्ति जिस विधि से की जाती है वह परिसंख्या विधि है। जैसे- 'पंच पंचनखा भक्ष्याः' वाक्य से पांच नखवाले पांच प्राणियों से इतर प्राणियों का भक्षण वर्जित किया जाता है।

मन्त्र- यद्यपि वेद में मन्त्रों का स्थान प्रथम है किन्तु यज्ञ के दृष्टिकोण से मीमांसा ने ब्राह्मण साहित्य में विद्यमान विधि के अनन्तर मन्त्र का स्थान रखा है। अनुष्ठेय अर्थ के प्रकाशक वाक्य को मन्त्र कहते हैं। इनका उच्चारण कर्मकाण्ड में विशिष्ट स्थानों पर किया जाता है। मंत्रोच्चारण से मन्त्रार्थ-स्मरण हो जाता है, यही मन्त्रों का उद्देश्य है। यद्यपि ब्राह्मण वाक्य से भी यह स्मरण हो सकता है, किन्तु मीमांसक नियम-विधि को अंगीकृत कर कहते हैं कि मन्त्र द्वारा ही अर्थ-स्मरण होना चाहिये।

नामधेय- वेद का तीसरा भाग नामधेय है। यह कुछ वैदिक शब्दों को यज्ञ के नाम के रूप में समझने के लिये बाध्य करता है। उदाहरणार्थ 'उद्भिदा यजेत पशुकामः' अर्थात् पशु की कामना वाला व्यक्ति उद्भिद् यज्ञ करे, इस विधि वाक्य में उद्भिद् का अर्थ यज्ञ का नाम समझना चाहिये। नामधेय के होने में चार निमित्त हैं- (१) मत्वर्थलक्षण भय, (२) वाक्यभेद का भय, (३) तत्प्रख्यशास्त्त और (४) तद्व्यपदेश।

निषेध- विधि वाक्यों के विपरीत निषेध वाक्य हैं। ये निषेध निषिद्ध कर्मो से मनुष्य की निवृत्ति करते हैं, क्योंकि निषिद्ध कर्मों का अनुष्ठान अनर्थकारी होता है। उदाहरणार्थ- न कलञ्जं भक्षयेत्' अर्थात् विषाक्त भोजन नहीं करना चाहिये, यह निषेध है, क्योंकि यह पुरुष की कलञ्ज भक्षण से निवर्तना करता है।

अर्थवाद- वे वाक्य जो विधि वाक्यों की स्तुति एवं प्रशंसा करते हैं तथा निषिद्ध की निन्दा करते हैं, अर्थवाद कहलाते हैं। इनका मुख्य प्रयोजन विहित कर्मों में पुरुष को प्रवृत्त करना तथा निन्दित कर्मों से निवृत्त करना है। जैसे- समृद्धि की कामनावाले व्यक्ति को वायु देवता के लिये एक श्वेत पशु की बलि देनी चाहिये (वायव्यं श्वेतमालभेत भूतिकामः) इस विधि वाक्य में प्रवृत्ति के लिये वायु की प्रशंसा में कहा गया कि 'वायु अत्यंत तीव्रगामी देवता है' (वायुर्वै क्षेपिष्ठा देवता)। यह अर्थवाद है।

अर्थवाद के तीन भेद हैं- गुणवाद, अनुवाद तथा भूतार्थवाद।[1] 'आदित्यो यूपः' (सूर्य यज्ञ का स्तम्भ है) इस वाक्य में यूप को सूर्य कहना प्रत्यक्ष प्रमाण से बाधित है। अतः इस वाक्य में सूर्य का अभिप्राय सूर्य के उज्ज्वल रूप गुण से है। यही गुणवाद है। प्रमाणान्तर से सिद्ध वस्तु का बोधन करना अनुवाद है। जैसे- 'अग्निर्हिमस्य भेषजम्' अर्थात् आग ठंड

१. विरोधे गुणवादः स्यादनुवादोऽवधारिते।
भूतार्थवादस्तद्धानादर्थवादस्त्रिधा मतः।। **अर्थसंग्रह**, पृ. ६७.

का विरोधी है- यह बात प्रत्यक्ष से भी ज्ञात है। प्रमाणान्तर से अविरुद्ध तथा अप्राप्त अर्थ का बोधक वाक्य भूतार्थवाद है। जैसे- 'इन्द्रो वृत्राय वज्रमुदयच्छत्' (इन्द्र ने वृत्र के विरुद्ध वज्र को उठाया)। इस वाक्य का विषय अन्य प्रमाण से ज्ञात नहीं है और न इसका किसी पौराणिक आख्यान से विरोध है, अतः यह भूतार्थवाद है।

उपर्युक्त विधि, मन्त्र, नामधेय, निषेध एवं अर्थवाद सभी धर्म का प्रतिपादन करते हैं। विधि धर्म का प्रतिपादन साक्षात् करती है और मन्त्र, नामधेय इत्यादि विधि से गौण हैं और विधि के माध्यम से धर्म प्रतिपादक हैं। मन्त्र, नामधेय, अर्थवाद इत्यादि का साक्षात् अर्थ कुछ भिन्न हो सकता है, किन्तु उनका तात्पर्यार्थ धर्म ही है (धर्मतात्पर्यवत्त्वेन)। कुछ लोगों की यह शंका कि जैमिनि के धर्म की परिभाषा में 'चोदना' शब्द मात्र 'विधि' का द्योतक है, अतः धर्म को 'चोदना प्रतिपाद्य' कहना धर्म को 'वेदैकदेशविधिप्रतिपाद्य' कहना है, उचित नहीं है। जैमिनि की परिभाषा मे प्रयुक्त चोदना शब्द समस्त वेद का बोधक है, केवल विधि भाग का बोधक नहीं है। अतः चोदनाप्रतिपाद्य का तात्पर्य वेदप्रतिपाद्य है, वेदैकदेशविधिप्रतिपाद्य' नहीं।

कर्म- मीमांसा ने कर्म को परम सत्य स्वीकार किया है। यह जगत् कर्म के लिये बना है और कर्म ही इसका जनक है (कर्मजं लोकवैचित्र्यं)। मनुष्य का वर्त्तमान जीवन एवं भविष्य कर्म के अभाव में सम्भव नहीं है। मनुष्य ही कर्म द्वारा अपने भविष्य का निर्माता है अथवा मनुष्य ही अपने भविष्य को बिगाड़ता है। और तो और इस कर्ममय लोक को पार करने का साधन भी कर्म ही है। सम्पूर्ण वेद का तात्पर्य कर्म में है। मीमांसा की सम्पूर्ण तत्त्वमीमांसा कर्मपरक है। कर्म की वास्तविकता सिद्ध करने के लिये मीमांसकों ने इस कर्मक्षेत्र जगत् को सत्य एवं नित्य माना। आत्माओं की अनेकता को स्वीकार किया। प्रत्येक आत्मा कर्म करने में स्वतंत्र है और अपने कर्मों का उत्तरदायी है। प्रत्येक आत्मा को उसी के कर्मों का फल मिलता है। कर्म की संप्रभुता निर्विवाद सत्य है। कर्म एवं धर्म अभिन्न हैं। अतः कर्म का स्वरूप-वर्णन मीमांसा का प्रधान विषय है।

मीमांसकों ने कर्म के मूलतः तीन प्रकार बताये हैं :-

(१) **नित्य-नैमित्तिक कर्म-** नित्यकर्म उन कर्मों को कहा जाता है जिसके करने पर कोई पुण्य नहीं होता, किन्तु न करने पर पाप होता है। सन्ध्यावन्दन आदि कर्म इसी श्रेणी के हैं। 'अहरहः सन्ध्यामुपासीत' इस वचन से सन्ध्योपासन को नित्य कर्त्तव्य बताया गया है। अतः उसका त्याग करने पर उक्त कर्म का अधिकारी व्यक्ति पाप का भागी होता है। निमित्त विशेष के उपस्थित होने पर जिन कर्मों को शास्त्र ने अवश्यकरणीय बताया है, वे कर्म नैमित्तिक कर्म कहे जाते हैं। पुत्रजन्म होने पर जातेष्टि, गृहदाह होने पर क्षमवद् याग और ग्रहणकाल में स्नान आदि नैमित्तिक कर्म हैं।

(२) **निषिद्ध कर्म-** निषिद्ध का अर्थ है निषेध किया गया। शास्त्रों में जिन कर्मों का निषेध किया गया है, वे कर्म निषिद्ध कहे जाते हैं। ऐसे कर्म नरकादि अनिष्ट फल के जनक होते हैं। ब्रह्महत्या, गोहत्या, मद्यपान, परस्त्रीगमन, असत्यभाषण आदि ऐसे ही

निषिद्ध कर्म हैं।

(३) **काम्य कर्म**- शास्त्रों ने जिन कर्मों का विधान किसी फल की कामना की पूर्ति के लिये किया है, उन कर्मों को काम्य कहा जाता है। जैसे परलोक में स्वर्ग और इस लोक में पुत्र, धन, धान्य आदि मनुष्य को काम्य होते हैं। इन कामनाओं की प्राप्ति के साधनभूत कर्म काम्य कर्म हैं। जैसे- ज्योतिष्टोम यज्ञ स्वर्ग का साधन होने के कारण काम्य कर्म है।

नित्य एवं नैमित्तिक कर्मों को करने के लिये तथा निषिद्ध कर्मों का त्याग करने के लिये मनुष्य बाध्य है। किन्तु काम्य कर्मों का पालन व्यक्ति की इच्छा पर है। एक चतुर्थ प्रकार के कर्म का वर्णन भी मीमांसा ग्रंथों में मिलता है। जैसे-श्येनयाग, जिसके द्वारा शत्रुवध किया जाता है। मीमांसा ऐसे अनर्थोत्पादक यज्ञों के नियमों का भी वर्णन करती है। किन्तु इस प्रकार के कर्मों को निन्दित एवं गर्हित बतलाया गया है। इनका पालनकर्त्ता नरकगामी होता है।

मनुष्य कर्म में क्यों प्रवृत्त होता है? इस विषय में कुमारिल एवं प्रभाकर में मतभेद है। कुमारिल के अनुसार काम्य कर्मों का इष्टफल और निषिद्ध कर्मों का अनिष्ट फल होता है। मनुष्य स्वभावतः इष्ट की आकांक्षा और अनिष्ट का परिहार चाहता है। मनुष्य का यह स्वभाव ही उसे कर्म में प्रवृत्त करता है। अर्थात् इष्टसाधनताज्ञान कर्म का अभिप्रेरक है। प्रभाकर के अनुसार कर्म का अभिप्रेरक कार्यताज्ञान है, अर्थात् कर्त्तव्यबोध कर्म में प्रवृत्त करता है। फलाकांक्षा से कर्म में प्रवृत्ति प्रभाकर को स्वीकृत नहीं है। वैदिक विधि के प्रति आदर मात्र व्यक्ति को कर्म में प्रवृत्त करता है। यद्यपि इन कर्मों के करने से फल की प्राप्ति तो होगी, किन्तु फलाकांक्षा गौण है। प्रधान प्रेरक शक्ति वेद विहित होना है।

कुमारिल नित्य कर्मों के अनुष्ठान का प्रयोजन दुरितक्षय मानते हैं। किन्तु प्रभाकर के मतानुसार नित्यकर्म हमें इसलिये करना चाहिये कि वे वेद की आज्ञा हैं। नित्यकर्म स्वयं साध्य है, किसी साध्य के साधन नहीं। तात्पर्य यह है कि वैदिक कृत्यों का सम्पादन हमें निष्कामभाव से कर्त्तव्य समझकर करना चाहिए। प्रभाकर कर्त्तव्य के लिये कर्त्तव्य के सिद्धान्त को मानते हैं। उनका यह मत जर्मन दार्शनिक कांट के मत 'Duty for dutie's sake' के समकक्ष है।

अपूर्व- मीमांसक वेद विहित कर्म को धर्म मानते हैं। कर्म का विधान फल के उद्देश्य से किया जाता है। कर्म एवं उसके फल में नियत सम्बन्ध है। कर्म कारण है और फल उसका कार्य। कार्य के अव्यवहित पूर्वक्षण में रहने वाले को कारण कहते हैं। किन्तु यज्ञ के अनुष्ठान में एक विप्रतिपत्ति दिखाई पड़ती है। वेद कहता है 'दर्शपूर्णमासाभ्यां स्वर्गकामो यजेत' अर्थात् स्वर्ग की कामना वाला व्यक्ति दर्शपूर्णमास यज्ञ करे। इसका तात्पर्य है कि यज्ञ स्वर्ग का कारण है। किन्तु यजमान यज्ञ आज कर रहा है और उसे फल मिलेगा किसी भविष्य काल में। देवता को उद्देश्य कर द्रव्यत्याग को यज्ञ कहते हैं। इस यज्ञ की क्रिया

तो हम आज कर रहे हैं और फल या कार्य उत्पन्न होगा वर्षों बाद। यहां कर्म और फल के सम्बन्ध में विरोध है। इसी विरोध का परिहार करने के लिये मीमांसा ने 'अपूर्व' की कल्पना की है। कर्म और फल के बीच 'अपूर्व' सेतु का काम करता है। यज्ञ से उत्पन्न होता है अपूर्व, जो कालान्तर में स्वर्ग-प्राप्ति रूप फल को उत्पन्न करता है। यह 'अपूर्व' यज्ञ की उत्तरावस्था एवं फल की पूर्वावस्था है।

कुमारिल ने अपूर्व की सिद्धि श्रुतार्थापत्ति से की है। यदि अपूर्व को नहीं स्वीकार किया जायेगा तो अनेक वेद वाक्यों की व्याख्या असंभव हो जायेगी। प्रभाकर 'अपूर्व' की सिद्धि अनुमान से करते हैं।

अपूर्व के चार प्रकार हैं- (१) परमापूर्व, (२) समुदायापूर्व, (३) उत्पत्त्यपूर्व, और (४) अंगापूर्व। साक्षात् फलजनक अपूर्व को परमापूर्व कहते हैं। इसे ही फलापूर्व भी कहते हैं। प्रधान कर्म से होने वाले अपूर्व को उत्पत्त्यपूर्व कहते हैं। समुदाय से उत्पन्न होने वाले अपूर्व को समुदायापूर्व कहते हैं। अंगों से उत्पन्न होनेवाले अपूर्व को 'अंगापूर्व' कहते हैं।

यद्यपि मीमांसा के आचार्यो ने 'अपूर्व' शब्द का सर्वप्रथम प्रयोग किया है, किन्तु इस शब्द के मूल में जो धारणा है वह प्रायः सभी दार्शनिकों को स्वीकृत है। न्यायकोशकार स्पष्ट कहता है कि यागादि से उत्पन्न एवं स्वर्गादि को उत्पन्न करनेवाला कोई एक गुण विशेष है जिसे मीमांसक 'अपूर्व' कहते हैं, वेदान्ती प्रारब्धकर्म कहते हैं, नैयायिक धर्माधर्म कहते है, वैशेषिक अदृष्ट और पौराणिक पुण्य-पाप कहते हैं।[1]

भावना- भावना का विचार मीमांसा दर्शन का एक विशिष्ट सिद्धान्त है। मीमांसा का प्रधान प्रयोजन धर्म की व्याख्या करना है। धर्म वेदप्रतिपाद्य है। वेद धर्म का प्रतिपादन विधि द्वारा करता है। जैसे- 'यजेत स्वर्गकामः' यह एक विधिवाक्य है। यह वाक्य स्वर्ग की कामनावाले व्यक्ति के लिये यज्ञ का साधनरूप में विधान करता है। किन्तु प्रश्न यह है कि 'यज्ञ स्वर्ग का साधन है' और 'वेद इसका विधान करता है' इन बातों का ज्ञान 'यजेत स्वर्गकामः' से कैसे होता है? परिणामस्वरूप मीमांसकों ने वैदिक विधि को समझने के उपाय का व्याख्यान किया। जैसे- 'यजेत' एक विधायक पद है। इस पद में एक धातु का भाग है और दूसरा प्रत्यय का भाग है। दोनों को मिलाकर (यज् धातु तथा त प्रत्यय) 'यजेत' बना है। इस 'त' प्रत्यय के भी दो भाग हैं- आख्यातत्व और लिंगत्व। इन दोनों भागों का ही अर्थ है- भावना। भावना का स्वरूप व्यापार विशेष है। जैसे यजेत का अर्थ यागोत्पादक व्यापार है। एक उदाहरण से भावना के स्वरूप को स्पष्ट समझा जा सकता है। मान लीजिये यज्ञदत्त देवदत्त को गाय लाने की आज्ञा देता है। उस यज्ञदत्त (भावयिता या भावक) के मन में यह इच्छा हुई कि देवदत्त गाय को लावे। वह देवदत्त को 'गाम् आनय' कहकर प्रेरित करता है। वह प्रेरणा ही भावयिता का विशेष व्यापार हे। इस विशेष व्यापार से देवदत्त में गाय ले आने की 'प्रवृत्ति' उत्पन्न हो जाती है। यहां यज्ञदत्तनिष्ठ अभिप्राय विशेष ही गाय

१. न्यायकोष, पृष्ठ- ६०

लाने रूप कार्य को कराने के लिये पुरुषप्रवृत्ति के अनुकूल व्यापार है। अतः यह भावना है, क्योंकि भावना की परिभाषा- 'भवितुर्भवनानुकूलो भावयितुर्व्यापारविशेषो भावना' है। अर्थात् एक दृष्टिकोण से देवदत्त को किसी कार्य में प्रवृत्त कराने का यज्ञदत्त का अभिप्राय विशेष भावना है।

इस विषय को दूसरे दृष्टिकोण से भी देखा जा सकता है। देवदत्त के दृष्टिकोण से देखा जाय तो देवदत्त भी चाहता है कि गाय लाना रूप कार्य सम्पन्न हो जाये। अतः देवदत्त भावयिता है और गाय का लाया जाना ही होने वाला कार्य (भवितृ) है। इस होने वाले कार्य के सम्पादन हेतु देवदत्त का अपने स्थान से उठकर गाय तक जाना और उसे खोलकर अपेक्षित स्थान तक लाना ही अनुकूल व्यापार है। देवदत्त की यह आनयनविषयक प्रवृत्ति भी भावना है।

इस प्रकार दो दृष्टिकोणों से देखने पर भावना के दो रूप दिखते हैं- (१) प्रेरणा-रूप व्यापार, और (२) प्रवृत्तिरूप व्यापार। प्रथम को शाब्दी भावना कहते हैं क्योंकि यह शब्द के माध्यम से अभिव्यक्त होता है। द्वितीय को आर्थी भावना कहते हैं, क्योंकि उक्त व्यापार यजनकर्ता रूप अर्थ में रहता है।

'यजेत स्वर्गकामः' यह वेदवाक्य स्वर्ग की कामनावाले के लिए यज्ञ की प्रेरणा देता है। यहां भावयिता स्वयं वेद है। वेद किसी व्यक्ति या ईश्वर उच्चरित वाक्य नहीं है। वह अपौरुषेय है। अतः इस वाक्य में प्रेरणा-रूप व्यापार लिंगादिशब्दनिष्ठ माना जाता है। अतः यह शाब्दी भावना है।

'यजेत स्वर्गकामः' को स्वर्ग की कामना वाले व्यक्ति की दृष्टि से भी देखा जा सकता है। स्वर्गफल की इच्छा वाले व्यक्ति में इस विधिवाक्य को सुनकर याग करने के लिये 'प्रवृत्ति' उत्पन्न होती है। यही आर्थी भावना[1] है। 'यजेत' पद में जो 'त' प्रत्यय है उसके आख्यातत्व अंश से आर्थी भावना तथा उसके लिंगत्व अंश से शाब्दी भावना का निर्देश होता है। अर्थात् विधि-प्रत्यय का अर्थ 'भावना' है।

शाब्दी भावना एवं आर्थी भावना दोनों ही मानसिक व्यापार हैं। शाब्दी भावना में एक व्यक्ति का अभिप्राय दूसरे व्यक्ति को कार्य में प्रवृत्त करने के लिये प्रेरणा देना होता है। आर्थी भावना में व्यक्ति का अभिप्राय स्वयं अपने आप को कर्म में प्रवृत्त करना होता है। दोनों ही अभिप्राय विशेष हैं। शाब्दी भावना कारण है और आर्थी भावना कार्य।

देवता- मीमांसा के अनुसार सम्पूर्ण वेद का तात्पर्य यज्ञ सम्पन्न करने में है या कर्मकाण्ड में है। यज्ञ अथवा कर्मकाण्ड का स्वरूप समझने के लिये 'देव' का स्वरूप समझना आवश्यक है। यज्ञ में देवता के उद्देश्य से द्रव्यत्याग किया जाता है। जिस देवता के लिये हवि दी जाती है, होता उसका मन में ध्यान करता है। अतः देवता के स्वरूप का

---

१. प्रयोजनेच्छाजनितक्रियाविषयव्यापार आर्थी भावना- **अर्थसंग्रह**, पृष्ठ-७

ज्ञान अपेक्षित है। यज्ञ में अग्नि, इन्द्र, वरुण, अश्विन्, पूषन् इत्यादि अनेक देवताओं के लिये आहुति दी जाती है। इन देवताओं के स्वरूप के विषय में पर्याप्त मतभेद है। एक मत यह है कि देवता मनुष्यों के समान कोई जाति है जो स्वर्ग में निवास करती है। एक मत यह है कि ये देवता आध्यात्मिक-मानसिक शक्तियों के प्रतीक हैं। अग्नि प्राण का प्रतीक है, इन्द्र मन का प्रतीक है, विष्णु आत्मतत्त्व के प्रतीक हैं। एक दूसरा मत यह है कि ये देवता प्राकृतिक शक्तियों के प्रतीक हैं। अग्नि, वायु, सूर्य, पृथिवी, चन्द्रमा आदि प्राकृतिक शक्तियों के मानवीकृत एवं दैवीकृत रूप ही अग्नि, वायु आदि देवता हैं। यास्क के मतानुसार जिस पदार्थ की स्तुति की जाती है वही देवता है। परन्तु मीमांसा में देवता सम्प्रदान-कारक सूचक पद मात्र है। इससे बढ़कर उनकी स्थिति नहीं है। शबरस्वामी ने देवता के विषय में तीन पक्ष बतलाये हैं- अर्थ देवता, शब्दविशिष्ट अर्थ देवता तथा शब्द देवता। इन तीनों पक्षों में तृतीय पक्ष ही मीमांसा को अभीष्ट है, क्योंकि शब्द ही अर्थ का स्मारक एवं उपस्थापक है। अतः देवता शब्दमय है। 'अग्नये स्वाहा', 'इन्द्राय स्वाहा' आदि मंत्रों में अग्नये 'इन्द्राय' ये चतुर्थ्यन्त पद ही देवता हैं। शबर ने देवता के विग्रह आदि का खण्डन किया है। देवता करचरणादि अवयव से युक्त होते हैं (विग्रह), हवि को स्वीकार करते हैं, ऐश्वर्यशाली होते हैं, हवि पाकर प्रसन्न होते हैं तथा कृत कर्म का फल देते हैं। अतः देवता विग्रहवान् होते हैं। मीमांसा के आचार्यों ने शब्दमय देवता के सिद्धान्त को मानने के कारण देवता के विग्रह-पंचक का खण्डन किया है। देवता गौण हैं, कर्म ही प्रधान है। कर्म स्वयं अपना फल देने में समर्थ हैं उसके लिये देवता के विग्रह की कल्पना आवश्यक नहीं है।

ईश्वर- मीमांसा का ईश्वरविषयक विचार अत्यंत विवादास्पद है। अनेक विद्वानों ने मीमांसा को अनीश्वरवादी घोषित कर रखा है। इसका कारण यह है कि जैमिनि ने यद्यपि ईश्वर का खण्डन नहीं किया है, किन्तु उपेक्षा अवश्य की है। मीमांसा के प्रमुख सिद्धान्तों की सिद्धि के लिये ईश्वर को स्वीकार करने की आवश्यकता नहीं पड़ती है। जगत् सत्य एवं शाश्वत है अतः जगत् की सृष्टि के लिये ईश्वर की आवश्यकता नहीं है। धर्म का विधान वेद करता है जो नित्य एवं स्वतः प्रमाण है अतः वेद के रचयिता अथवा प्रामाण्य के लिये ईश्वर की आवश्यकता नहीं है। कर्म जीवों को फल देने में स्वयं समर्थ है अतः कर्मफलदाता के रूप में ईश्वर को मानने की आवश्यकता नहीं प्रतीत होती। किसी मर्मज्ञ व्यक्ति के अस्तित्व में भी कोई प्रमाण नहीं है। कुमारिल जैसे विद्वानों ने ईश्वर की सिद्धि के लिये प्रस्तुत न्यायदर्शन के अनुमानों का अत्यंत तीक्ष्ण तर्कों द्वारा खण्डन किया है। इन सबसे आपाततः यही प्रतीत होता है कि मीमांसा अनीश्वरवादी है। किन्तु अनेक विद्वानों के अनुसार मीमांसा को अनीश्वरवादी कहना अपनी अल्पज्ञता का परिचय देना है। जो मीमांसा वेद की आधिकारिक व्याख्या करती है वह अनीश्वरवादी कैसे हो सकती है। जैमिनि ने ईश्वर का खण्डन नहीं किया है। सृष्टिकर्त्ता ईश्वर को न स्वीकार करना ईश्वर का निषेध

नहीं है। कुमारिल प्रभृति विद्वानों ने भी ईश्वर के अस्तित्व की सिद्धि में न्याय दर्शन प्रदत्त अनुमानों का ही खण्डन किया है। अर्थात् अनुमान से ईश्वर की सिद्धि अनुपयुक्त है। वेदसिद्ध ईश्वर का खण्डन उन्होंने नहीं किया है। 'प्रभाकरविजय' में नन्दीश्वर ने स्पष्ट कहा है कि ईश्वर के अस्तित्व में श्रेष्ठ प्रमाण वेद ही हैं। मीमांसा के श्रेष्ठ आचार्यों द्वारा किया हुआ मंगलाचरण भी यही सिद्ध करता है कि मीमांसा अनीश्वरवादी नहीं है। कुमारिल ने अपने ग्रंथ का प्रारंभ शिवाराधना से किया है।[1] मीमांसा के ईश्वरवादी होने का एक बहुत बड़ा प्रमाण यह है कि व्यास जी ने जैमिनि के मत को उद्धृत करते हुये कहा है- 'जैमिनि के अनुसार मुक्त अवस्था में जीव ब्रह्म के आनन्द आदि गुणों को धारण करता है'।[2] इस कथन से स्पष्ट सिद्ध होता है कि जैमिनि ईश्वर को मानते थे और उसके सच्चिदानन्द स्वरूप में विश्वास करते थे।

मोक्ष-भारतीय दर्शन में प्रायः मोक्ष को अन्तिम पुरुषार्थ के रूप में स्वीकार किया गया है। किन्तु जैनिनि एवं शबर ने धर्मविचार को ही अपना लक्ष्य बनाया और उसी तक अपने को सीमित रखा। चूंकि धर्म कर्मप्रधान है, उन्होंने कर्मनिवृत्तिलक्षण मोक्ष का विचार नहीं किया। परन्तु परवर्ती मीमांसा के आचार्य धर्म एवं उसके साध्य स्वर्ग के आदर्श तक अपने को सीमित न रख सके और उन्होंने मोक्ष के आदर्श को स्वीकार कर लिया।

मीमांसकों ने बन्धन एवं मोक्ष के विषय में स्वतंत्र विवेचन किया है। यद्यपि आत्मा नित्य और विभु है, वह इस संसार में बन्धनों से जकड़ा है। सांसारिक बन्धन तीन हैं। पहला बन्धन यह भौतिक शरीर है, दूसरा बन्धन ज्ञानेन्द्रियां हैं और तीसरा बन्धन जगत् के पदार्थ हैं। आत्मा शरीर में स्थित होकर इन्द्रियों के माध्यम से जगत् के पदार्थों का भोग करता है। ये भोगायतन, भोगसाधन और भोग्यविषय ही आत्मा को बन्धनग्रस्त करते हैं तथा उसे अपने से भिन्न वस्तुओं से जोड़ते हैं। मोक्ष का अर्थ जगत् के साथ आत्मा के सम्बन्ध का विनाश है। अर्थात् मीमांसा के मतानुसार 'प्रपंचसम्बन्धविलय' मोक्ष का स्वरूप है। मीमांसा में प्रपंच को नित्य माना गया है, अद्वैत वेदान्तियों के समान मिथ्या नहीं। अतः मोक्ष में प्रपंच का विलय नहीं होता, जगत् तो उसी प्रकार बना रहता है, केवल आत्मा और प्रपंच का सम्बन्ध सदा के लिये विच्छिन्न हो जाता है।

प्रभाकर के मोक्ष विषयक विचारों का ज्ञान हमें प्रकरणपंजिका से होता है। धर्माधर्म के निःशेष नाश होने से देह के आत्यन्तिक नाश को ही मोक्ष कहते हैं। धर्माधर्म के वश में होकर जीव नाना योनियों में भटकता रहता है।[3]

---

१. विशुद्धज्ञानदेहाय त्रिवेदीदिव्यचक्षुषे।
श्रेयःप्राप्तिनिमित्ताय नमः सोमार्धधारिणे।। **श्लोकवार्त्तिक**

२. ब्राह्मेण जैमिनिरूपन्यासादिभ्यः, **ब्रह्मसूत्र**- ४.५

३. आत्यन्तिकस्तु देहोच्छेदो निश्शेषधर्माधर्मपरिक्षयनिबन्धनो मोक्ष इति सिद्धम्।
धर्माधर्मवशीकृतो जीवः तासु तासु योनिषु संसरति **प्रकरणपंजिका, तत्त्वालोक,** पृष्ठ- १५६

धर्माधर्म के नष्ट होने पर धर्माधर्म जनित देहेन्द्रियादि के संबंध से रहित होकर जीव प्रपंच सम्बन्ध रहित हो जाता है और मुक्त हो जाता है। संसार में सुख को दुःखमिश्रित देखकर जीव मोक्षोन्मुख होता है। वह काम्य एवं निषिद्ध कर्मों को त्याग देता है, क्योंकि ये सुख एवं दुःख के जनक हैं। वह पूर्वकृत कर्मों के फलों को भोगकर क्षीण करता है। शम, दम, सन्तोष इत्यादि के द्वारा आत्मज्ञान से युक्त होकर वह भोगायतन शरीर से छुटकारा पाता है। ज्ञान से धर्म एवं अधर्म का संचय अवरुद्ध हो जाता है, किन्तु मात्र ज्ञान से मोक्ष नहीं मिलता। प्रारब्ध कर्मों का क्षय भोग से ही होता है और नित्य कर्मों का अनुष्ठान न करने से प्रत्यवाय होता है। अतः काम्य एवं निषिद्ध कर्मों का त्याग तथा नित्यकर्मों का अनुष्ठान मोक्ष की द्विविध साधना है। अतः प्रभाकर ज्ञानकर्मसमुच्चयवादी हैं। मोक्ष आत्मा की स्वाभाविक अवस्था है। इस अवस्था में ज्ञान, सुख, दुःख आदि गुणों का नाश हो जाता है। अर्थात् मोक्ष की अवस्था में आनन्द का अनुभव भी नहीं होता।

कुमारिल का मोक्षविषयक मत प्रभाकर से भिन्न है। कुमारिल दुःखरहित परमात्मप्राप्ति की अवस्था को मोक्ष कहते हैं। भाट्टमत के कुछ आचार्यों के अनुसार कुमारिल मुक्ति में आनन्द की अनुभूति मानते हैं।[1] प्रभाकर मुक्ति की अवस्था में ज्ञान, सुख, दुःख आदि गुणों का पूर्ण नाश मानते हैं किन्तु भाट्टमत में ये गुण शक्ति रूप में तब भी विद्यमान रहते हैं। कुमारिल भी ज्ञानकर्मसमुच्चयवादी हैं और मुक्ति के लिये आत्मज्ञान के साथ-साथ नित्यकर्मों के अनवरत अनुष्ठान को आवश्यक साधन मानते हैं। आत्मा का ज्ञान क्रत्वर्थ और पुरुषार्थ दोनों है। आत्मा को शरीर से भिन्न जाने वाले की ही प्रवृत्ति यज्ञ में होती है और आत्मज्ञान से ही उसकी काम्य एवं निषिद्ध कर्मों में अप्रीति तथा संचित संस्कारों का नाश होने से मोक्षरूपी पुरुषार्थ की प्राप्ति होती है। कुमारिल का मोक्षविषयक मत श्लोकवार्तिक के सम्बन्धाक्षेपपरिहार खण्ड में संगृहीत है।[2]

मीमांसा और अन्य दर्शन- मीमांसा दर्शन ही संभवतः वह प्रथम दर्शन है, जिसने सन्दिग्ध तत्त्वों का निर्णय करने के लिए अधिकरण प्रणाली का सृजन किया है, इन अधिकरणों की ही आगे चलकर 'न्याय' संज्ञा पड़ी, और अधिकरणों के ही विषय, संशय, प्रयोजन के आधार पर न्याय के प्रतिज्ञा, हेतु, उदाहरण, उपनय और निगमन इन पांच अंगों की स्थापना की गई।

---

१. दुःखात्यन्तसमुच्छेदे सति प्रागात्मवर्तिनः।
सुखस्य मनसा भुक्तिर्मुक्तिरुक्ता कुमारिलैः।। **मानमेयोदय,** पृष्ठ- २१२

२. मोक्षार्थी न प्रवर्तेत तत्र काम्यनिषिद्धयोः।
नित्यनैमित्तिके कुर्यात् प्रत्यवायजिघांसया।।
तत्र ज्ञातात्मतत्त्वानां भोगात्पूर्वक्रियाक्षये।
उत्तरप्रचयाभावात् देहो नोत्पद्यते पुनः।।
कर्मजन्योपभोगार्थं शरीरं न प्रवर्तते।
तदभावे न कश्चिद्धि हेतुस्तत्रावतिष्ठते।।
तस्मात्कर्मक्षयादेव हेत्वभावेन मुच्यते।

मीमांसा को नैयायिकों ने अत्यन्त उच्च स्थान दिया है, उनका कथन है- पूजित विचारवचनो हि मीमांसा शब्दः।[१] मीमांसकों ने बौद्धमत के निराकरण के लिए जिस शैली को अपनाया, वही नैयायिकों का आदर्शमार्ग है। मीमांसकों ने वेद की प्रमाणता अक्षुण्ण रखने के लिए जिस वाद मार्ग का आश्रय लिया, वह दूसरे आस्तिक दर्शनों का सिद्धान्त बन गया। कणाद और अक्षपाद ने तो अपने-अपने सूत्रों में 'तद्वचनादाम्नायस्य प्रामाण्यम्'[२] तथा 'मन्त्रायुर्वेद प्रामाण्यवच्च तत्प्रामाण्यमाप्तप्रामाण्यम्[३]' पूर्वोत्तर पक्षों की विशद शैली पर वेद की प्रमाणता स्थापित की है। वैदिक सिद्धान्त और संस्कृति का रक्षण मीमांसक एवं नैयायिक दोनों को अभीष्ट है। प्रमेयनिरूपण में नैयायिकों का मीमांसकों से विशेष मतभेद नहीं है। वस्तुतः नैयायिक एवं मीमांसक एक दूसरे के पोषक हैं, क्योंकि एक में प्रमेयनिरूपण प्रधान है और दूसरे में प्रमाणनिरूपण। मीमांसकों में भाट्टमत छः और प्रभाकर पाँच प्रमाण मानते हैं। नैयायिकों ने चार प्रमाणों में ही उनका समावेश बतलाया है।

शब्द को मीमांसकों ने नित्य माना है, जबकि नैयायिकों ने शब्द को अनित्य सिद्ध करने का महत्प्रयास किया है। मीमांसकों ने शब्द की शक्ति जाति में मानी है, क्योंकि अर्थ के अनित्य होने पर वेद में पौरुषेयत्व मानना पड़ता है, किन्तु नैयायिक शब्द की शक्ति जाति और व्यक्ति दोनों में मानते हैं और वेद को ईश्वर की रचना मानते हैं।

वैशेषिक दर्शन के 'अथातो धर्मं व्याख्यास्यामः', यतोऽभ्युदयनिःश्रेयसप्राप्तिः स धर्मः' ये आरम्भिक सूत्र धर्म का प्रतिपादन करते हैं अतः धर्मस्वरूप-प्रतिपादन में वैशेषिक दर्शन मीमांसा पर आधृत प्रतीत होता है केवल धर्म में प्रमाणभूत वेद का प्रामाण्य अपौरुषेयतया न मानकर ईश्वरप्रणीततया माना है।[४] सांख्य और योग दोनों के दार्शनिक सिद्धान्त प्रायः एक समान है। मीमांसा के कर्मभाग का निराकरण करते हुए ईश्वरकृष्ण ने कहा है कि कर्मकाण्ड के द्वारा दुःखों का आत्यन्तिक प्रतीकार नहीं किया जा सकता और न सुख की प्राप्ति ही की जा सकती है।[५] सांख्ययोग आत्मा को नितान्त निर्लिप्त, असंग एवं अकर्ता मानता है। फिर वह किसी कर्म का अधिकारी कैसे बन सकता है? प्रत्युत अधिकार विरुद्ध ही आत्मा का स्वरूप है। अतः सांख्ययोग कर्ममार्ग का यथाशक्ति खण्डन करता है। योग दर्शन में वेद प्रतिपादित होमादि कर्म को आध्यात्मिक रूप दिया गया है।[६]

वेदान्तदर्शन भी एक प्रकार से मीमांसादर्शन ही है, किन्तु वेदान्ती पूर्वमीमांसा से इस वेदान्त या उत्तरमीमांसा की एकवाक्यता नहीं स्वीकार करते हैं। इसीलिए महर्षि व्यास ने

---

१. तात्पर्य टीका १।१।१, पृष्ठ-६१

२. **वैशेषिक दर्शन** १०।२।६

३. **न्यायसूत्र** २।१।६८

४. तद्वचमादाम्नायस्य प्रामाण्यम्। **वै० सू०** १।१।३ पृष्ठ-१

५. दृष्टवदानुश्रविकः स ह्यविशुद्धिक्षयातिशययुक्तः। सां०का० २

६. अपाने जुह्वति प्राणम्। **गीता** ४।२६

'अथातो ब्रह्मजिज्ञासा'[1] सूत्र से अपने शास्त्र का नूतन प्रारम्भ सूचित किया है। पूर्वमीमांसा का विषय कर्मकाण्ड के वाक्यों का विचार करना और उत्तरमीमांसा (वेदान्त) का विषय ब्रह्मकाण्ड के वाक्यों का विचार करना है। पूर्वमीमांसा का प्रतिपाद्य विषय धर्म है और उत्तरमीमांसा का ब्रह्म। धर्म का ज्ञान होने पर कर्मानुष्ठान में प्रवृत्ति और प्रवृत्ति के आधार पर जन्म-मरण-परम्परा का प्रवाह उपस्थित होता है, यह पूर्वमीमांसा का सिद्धान्त है। ब्रह्म के ज्ञान मात्र से सर्वथा प्रवृत्तिमार्ग का उच्छेद संसार की आत्यन्तिक निवृत्ति और मोक्षप्राप्ति होती है, यह उत्तरमीमांसा को अभिमत है। इतना होने पर भी दोनों की विचारशैलियों के अध्ययन से यह स्पष्ट है कि एक शास्त्र दूसरे की प्रतिकृति है। वेदान्तियों का 'व्यवहारे भाट्टनयः' यह उद्घोष कुमारिल भट्ट के आदर्श को स्पष्टतः स्वीकार करने का प्रमाण है।

शावर भाष्य में बौद्ध दर्शन के निरालम्बनवाद और शून्यवाद की चर्चा है। ये दोनों वाद विज्ञानवाद के ही अंग है। विज्ञानवादी बौद्ध ज्ञान को प्रत्यक्ष मानकर विषय का अपलाप करना पक्ष है। भट्ट मीमांसक ने इस पक्ष का खण्डन करके ज्ञान को अनुमेय और विषय को प्रत्यक्ष मानकर वाह्यवस्तु (पदार्थ) के अस्तित्व का समर्थन किया है। इसी प्रकार मीमांसकों ने बौद्धों के अपोहवाद का भी खण्डन किया है। विभिन्न प्रस्थान प्रवर्तक कुमारिल और प्रभाकर ने बौद्धमत का खण्डन किया है, यह श्लाघनीय है क्योंकि उन खण्डनों का आज तक समाधान नहीं हो पाया है।[2]

---

१. ब्रह्मसूत्र १

२. विशेष द्रष्टव्य, मीमांसादर्शन का विवेचनात्मक इतिहास, पृष्ठ २२७-२३०

सन्दर्भ ग्रन्थ-सूची

अद्वैतब्रह्मसिद्धि : सदानन्द, कलकत्ता विश्वविद्यालय, १५६० ई.
अद्वैतसिद्धि : मधुसूदन सरस्वती, १५६० ई.
अध्यात्मकल्पद्रुम : मुनिसुन्दर, १४२५ ई.
अनिरुद्धवृत्ति अनिरुद्ध
अभिधानचिन्तामणि : हेमचन्द्र, ११२५ ई.
अर्थसंग्रह : लौगाक्षि भास्कर, १६४० ई.
अर्थसंग्रहटीका : अर्जुन मिश्र, १६७० ई.
अर्ली हिस्ट्री आफ दक्कन : डाक्टर भण्डारकर —
अहिर्बुध्न्यसंहिता : -
आउट लाइन्स आफ इण्डियन फिलासफी : एस. आयंगर —
आत्मतत्त्वविवेक : आचार्य उदयन, ९८४ ई.
आत्मतत्त्वविवेकटीका : वर्धमान उपाध्याय : १२२५ ई.
आत्मतत्त्वविवेकटीका : मथुरानाथ, १५८० ई.
आलोक (शास्त्रदीपिका व्याख्या) : कमलाकर, १५६० ई.
इण्ट्रोडक्शन टु इण्डियन फिलासफी : चटर्जी एण्ड दत्त, कलकत्ता —
इण्ट्रोडक्शन टु न्यायशास्त्र : - -
इण्डियन लाजिक इन अर्ली स्कूल्स : रैण्डल -
इण्डियन लाजिक एण्ड एटोमिजम : ए.बी. कीथ -
इण्डियन लिटरेचर : विण्टरनित्ज : -
उपस्कार : शङ्कर मिश्र, काशी संस्कृत ग्रन्थमाला, १४२५ ई.
उपस्कार-विवृत्तिटीका : जयनारायण तर्क पञ्चानन, बिबलियोथिका इण्डिका ग्रन्थमाला, बी. १३४
ऋग्वेद : सायण भाष्य ; सम्पादक, मैक्समूलर —
ऋृजु विमला : (बृहती टीका) शालिकनाथ, ७६० ई.
ए प्राइमर आफ इण्डियन लाजिक : कुप्पुस्वामी (मद्रास) —
A Study of Yoga : Yajneshvara Ghosh —
एन्साइक्लोपीडिया आफ इण्डियन फिलासफी भाग ४ —
कठोपनिषद् (शाङ्करभाष्य): —
कणादरहस्य : शङ्कर मिश्र, १४२५ ई.

कणादसूत्र : कणाद —
कन्सेप्सन आफ मैटर : म. म. उमेश मिश्र, इलाहाबाद —
कर्ममीमांसा : ए. बी. कीथ —
कात्यायनसूत्र : महर्षि कात्यायन —
काव्यमीमांसा : राजशेखर ; सम्पादक, डॉ. गङ्गासागर राय —
काशिका : (श्लोकवार्त्तिकव्याख्या) सुचरित मिश्र, १६७० ई.
काशी की पाण्डित्य परम्परा : आचार्य बलदेव उपाध्याय, विश्वविद्यालय प्रकाशन, वाराणसी १६६४ ई.
किरणावली : आचार्य उदयन, ६८४ ई.
किरणावलीप्रकाश : वर्धमान उपाध्याय, ११५० ई.
किरणावलीभास्कर : पद्मनाभ, १६०० ई.
कुसुमाञ्जलि : गागाभट्ट-१५५० ई.
कौटिल्य अर्थशास्त्र : आचार्य कौटिल्य —
कौमुदी : (तर्कभाषाटीका) दिनकरद —
गदाधरी : (तत्त्वदीधितिटीका)गदाधर —
गूढार्थदीपिका : (योगसूत्रवृत्ति) नारायणभिक्षु, १६०० ई.
गौतमधर्मसूत्र : महर्षि गौतम —
गौतमीय सूत्रप्रकाश : केशव मिश्र, गङ्गानाथ झा केन्द्रीय संस्कृत विद्यापीठ, इलाहाबाद —
चन्द्रानन्दवृत्ति : चन्द्रानन्द, ओ.सी. नं. १३६, बड़ौदा —
चरकसंहिता : चरक, सं. ब्रह्मानन्द त्रिपाठी —
जयमङ्गला : शङ्कर ६०० ई.
जर्नल आफ अमेरिकन ओरियण्टल सोसायटी भाग-३ —
जर्नल आफ ओरियण्टल रिसर्च इन्स्टीट्यूट बड़ौदा भाग १४ —
जिनवर्धनी : लालभाई ग्रन्थ दलभाई ग्रन्थमाला सं.१ —
जैमिनिसूत्र : महर्षि जैमिनि, ५०० ई. पूर्व
जैमिनिसूत्रवृत्ति : वाचस्पति मिश्र, ८५० ई.
जैमिनिन्यायमालाविस्तार : माधवाचार्य, १३५० ई.
ज्योतिष्मती : (सांख्यकारिकाटीका) डा. रामशंकर भट्टाचार्य, वाराणसी —
डिक्शनरीज आफ एशियन फिलासफीज : एन्सायक्लोपीडिया विटानिका वाल्यूम १०
तत्त्वचिन्तामणि : गङ्गेश उपाध्याय, ११७५ ई.
तत्त्वचिन्तामणिटीका : वर्धमान उपाध्याय, १२२५ ई.

तत्त्वदीधितिः रघुनाथ शिरोमणि, १३०० ई.
तत्त्वयाथार्थ्यदीपन : सं. डॉ. रामशङ्कर भट्टाचार्य भारतीय विद्याप्रकाशन, वाराणसी —
तत्त्ववैशारदी : वाचस्पति मिश्र, ८५० ई.
तत्त्व समाससूत्र : कपिल मुनि —
तत्त्वसंग्रह : शान्तरक्षित ८वीं शती
तत्त्वालोक : (तत्त्वचिन्तामणिटीका) जयदेव मिश्र, १२७८ ई.
तत्त्वालोकरहस्य : मथुरानाथ, १५८० ई.
तन्त्ररत्न : पार्थसारथि मिश्र, ६०० ई.
तन्त्ररहस्य : रामाजुनाचार्य १८वीं शती
तन्त्रवार्त्तिक : कुमारिल, ७६० ई.
तर्ककौमुदी : लौगाक्षिभास्कर, १६४० ई.
तर्कदीपिका : केशवभट्ट १५वीं शती
तर्कप्रकाश : श्रीकण्ठ, १५३५ ई.
तर्कभाषा : केशव मिश्र, १२५० ई.
हिन्दीटीकार (१) आचार्य विश्वेश्वर, चौ. सं. सी. आफिस वाराणसी १९६७ ई.
(२) गजाननशास्त्री मुसलगाँवकर चोखम्बा संस्कृत ग्रन्थमाला, वाराणसी १९८४ ई.
तर्कभाषाप्रकाश : गोवर्धन, १५७० ई.
तर्कसंग्रह : अन्नंभट्ट, १६८० ई.
तात्पर्यपरिशुद्धि : आचार्य उदयन, ६८४ ई.
तात्पर्यटीका : वाचस्पति मिश्र, ८५० ई.
तार्किकरक्षा : वरदराज, १०५० ई.
तैत्तिरीयोपनिषद् : (शाङ्करभाष्य) —
तैतिरीय प्रातिशाख्य : वररुचि —
दि. वैशेषिक फिलासफी : एच. उइ —
(The Vaishesika Philosophy : H. Oi)
दीक्षित : रघुनाथ शिरोमणि, १६वीं शती
दशपदार्थी : ज्ञानचन्द्र, ६०० ई.
दर्शनमञ्जरी : आर. तुङ्गास्वामी —
नयविवेक : भावनाथ, १०वीं शती
निष्कण्टका : मल्लिनाथ, १३५० ई.
नैषधीयचरितम् : श्रीहर्ष, १२वीं शती

न्यायकणिका : वाचस्पति मिश्र, ८५० ई.
न्यायकन्दली : श्रीधर, ६६१ ई.
न्यायकन्दलीसार : पद्मनाभ, १६०० ई.
न्यायकुसुमाञ्जलि : आचार्य उदयन, ६८४ ई.
न्यायकौमुदी : विनायक भट्ट -
न्यायचन्द्रिका : नारायण तीर्थ, १६५० ई.
न्यायतत्त्वालोक : द्वितीय वाचस्पति मिश्र, केन्द्रीय सं. विद्यापीठ इलाहाबाद प्रकाशन
न्यायतात्पर्यविवृत्ति : म.म. बालकृष्ण मिश्र, वाराणसी
न्यायनिबन्धदर्पण : वटेश्वर उपाध्याय, १२२५ ई.
न्यायनिबन्धप्रकाश : वर्धमान उपाध्याय, १२वीं शती
न्यायपरिचय : म.म. फणिभूषण तर्कवागीश —
न्यायपरिशिष्ट : आचार्य उदयन, ६८४ ई.
न्यायभाष्य : वात्स्यायन, ३०० ई.
न्यायभूषण : भासर्वज्ञ, ६२५ ई.
न्यायमञ्जरी : जयन्त भट्ट सं. पं. सूर्यनारायण शुक्ल, बनारस प्रकाशन, १६३४ ई. ८८० ई.
न्यायमालाविस्तर : माधवाचार्य, १३५० ई.
न्यायरत्न : मणिकण्ठ मिश्र, १२वीं शती
न्यायरत्नाकर : पार्थसारथि मिश्र, ६०० ई.
न्यायरत्नमाला : पार्थसारथि मिश्र, ६०० ई.
न्यायरत्नावली : वासुदेव —
न्यायरहस्य : रामभद्र सार्वभौम —
न्यायलीलवती : वल्लभाचार्य —
न्यायलीलावतीविवेक : पक्षधर मिश्र, १५वीं शती
न्यायवार्त्तिक : आचार्य उद्योतकर, ६३५ ई.
न्यायवार्त्तिकतात्पर्यटीका : वाचस्पति मिश्र, ८५० ई.
न्यायवार्त्तिकतात्पर्यपरिशुद्धि : आचार्य उदयन, ६८४ ई.
न्यायशास्त्र का प्रामाणिक इतिहास : सतीश चन्द्र विद्याभूषण —
न्यायशास्त्रीय ईश्वरवाद : डॉ. किशोरनाथ झा, शेखर प्रकाशन, इलाहाबाद, प्र.सं. १६७८ ई.
न्यासार : भासर्वज्ञ, ६२५ ई.

न्यायालङ्कार : श्रीकण्ठ, बड़ौदा प्रकाशन —
न्यायालङ्कारटिप्पणक : श्रीकण्ठ, १००० ई.
न्यायमुक्तावली : अपरार्कदेव —
न्यायसिद्धान्तमञ्जरी : जानकीनाथ भट्टाचार्य, १३०० ई.
न्यायसिद्धान्तमुक्तावली : विश्वनाथ पञ्चानन, १७वीं शती
न्यायसूचीनिबन्ध : वाचस्पति मिश्र, ८५० ई.
न्यायसूत्र : महर्षि गौतम —
न्यायसूत्रभाष्य : वात्स्यायन, ३०० ई.
न्यायसूत्रवृत्ति : विश्वनाथ सिद्धान्त पञ्चानन —
न्यायसूत्रोद्धार : वाचस्पति मिश्र, ८५० ई.
पदचन्द्रिका : अनन्तदेव पण्डित, विद्याविलास प्रेस, श्रीरङ्ग, १६११ ई.
पञ्चदशी : विद्यारण्य मुनि, सं. नारायण राम आचार्य, निर्णय सागर प्रेस, बम्बई, १६४६ ई.
पदार्थचन्द्रिका : शेषानन्ताचार्य, कलकत्ता सी. नं. ८, १६०० ई.
पदार्थधर्मसंग्रह : प्रशस्तपाद, ५वीं शती
परिशुद्धि : आचार्य उदयन, ६८४ ई.
पातञ्जलरहस्य : राघवानन्द सरस्वती, १०वीं शती
पातञ्जलयोगसूत्र : महर्षि पतञ्जलि, ३०० ई.
पूर्व और पश्चिम दर्शन का इतिहास : डॉ. विभूतिभूषण भट्टाचार्य, शिक्षा मन्त्रालय, भारत सरकार प्रकाशन
पूर्वमीमांसा इन इट्स सोर्सेज : डॉ. गङ्गानाथ झा, का. हि. विश्वविद्यालय, वाराणसी
प्रकाशिका : नृसिंह ठक्कुर —
प्रभा : बालंभट्ट, १७५ ई.
प्रभाकर स्कूल : ए.बी. कीथ — •
प्रभाकर स्कूल आफ मीमांसा : डॉ. गंगानाथ झा, बी.एच.यू. वाराणसी —
प्रमाणसमुच्चय : दिङ्नाथ —
प्रशस्तपादभाष्य : प्रशस्तपाद, सं. श्रीनिवास शास्त्री —
प्रशस्तपादभाष्यव्याख्या : श्रीनिवास शास्त्री —
प्राइमर आफ इण्डियन लाजिक इण्ट्रोडक्शन भाग १२ —
प्राचीन भारत : डॉ. राजबली पाण्डेय —
प्राच्यदर्शनसमीक्षा : साधु शान्तिनाथ —

प्रिफरेन्स आफ दि सांख्यसार —
बङ्गला न्यायदर्शन : म.म. फणिभूषण तर्कवागीश —
बिबलियोग्राफी आफ न्यायवैशेषिक : गोपीनाथ कविराज —
बौद्धदर्शनमीमांसा : आचार्य बलदेव उपाध्याय, वाराणसी —
ब्रह्मवैवर्तपुराण : वेदव्यास —
ब्रह्मसूत्र : वेदव्यास —
ब्रह्मसूत्रशाङ्करभाष्य : शङ्कराचार्य —
ब्रह्माण्डपुराण : वेदव्यास —
बृहदारण्यक उपनिषद् : शाङ्करभाष्य गीताप्रेस, गोरखपुर —
भगवदगीता : शाङ्करभाष्य " " —
भाट्टकौस्तुभ : खण्डदेव —
भारतीय दर्शन : आचार्य बलदेव उपाध्याय, शारदा मन्दिर वाराणसी, नवीनतम संस्करण १९९१ ई.
भारतीय दर्शन : डॉ. राधाकृष्णनन्, राजपाल एण्ड सन्स, कश्मीरी गेट, दिल्ली,१९८९ ई.
भारतीय **दर्शन परिचय** : हरिमोहन झा, पटना —
भारतीय दर्शन का इतिहास : सुरेन्द्रनाथ दास गुप्त —
भारतीय दर्शन की रूपरेखा : हिरियन्ना —
भारतीय न्यायशास्त्र : डॉ. चक्रधर विजलवान —
भाषापरिच्छेद : विश्वनाथ पञ्चानन, १६३४ ई.
भास्वती : हरिहरानन्द —
भोजवृत्ति : भोजदेव, सं. रुद्रदत्त शर्मा, दानापुर बिहार, १८९६ ई.
मकरन्द : रुचिदत्त १२९५ ई.
मणिप्रभा : रामानन्द यति, विद्याविलास प्रेस, वारासणी, १९०३ ई.
मत्स्यपुराण : वेदव्यास —
मनुस्मृति : मनु —
महाभारत-शान्तिपर्व : वेदव्यास —
मयूख : शङ्कर मिश्र, १४२५ ई.
माठरवृत्ति : मांठर, ५०० ई.
मानमेयोदय : नारायण भट्ट, नारायण पण्डित, १६वीं शती
मितभाषिणी : माधव सरस्वती, विजयनगर ग्रन्थमाला सं. ६
मीमांसादर्शन का विवेचनात्मक इतिहास : डॉ. गजानन शास्त्री मुसलगाँवकर, २०वीं शती

मीमांसान्यायप्रकाश : आपदेव, १६३० ई.
मीमांसानुक्रमणी : मण्डनमिश्र, ८२५ ई.
मीमांसापरिभाषा : कृष्ण यज्वा —
मीमांसासूत्र : महर्षि जैमिनि —
मुण्डकोपनिषद् : शाङ्करभाष्य —
युक्तिदीपिका : राजा —
याज्ञवल्क्यस्मृति : महर्षि याज्ञवल्क्य —
योगकारिका : हरिहरानन्द आरण्यक, चौखम्बा सं. सी., वाराणसी १६३५ ई.
योगदर्शनम् : सं. प्रो. श्रीनारायण मिश्र, भारतीय विद्या प्रकाशन वाराणसी, १६७१ ई.
योगदीपिका : भावागणेश, सं. महादेव शास्त्री, निर्णयसागर प्रेस, बम्बई, १६१७ ई.
योगपरिचय : गोपीनाथ कविराज, कल्याण-योगाङ्क —
योगप्रदीपिका : बलदेव मिश्र, सं. ढुण्ढिराज शास्त्री, चौखम्बा संस्कृत सीरीज, वाराणसी १६८४ ई.
योगरहस्य : महर्षि सत्यदेव, भारतीय विद्या प्रकाश प्रेस, वाराणसी, १६७६ ई.
योगवार्त्तिक : विज्ञानभिक्षु, १५५० ई.
योगसिद्धान्तचन्द्रिका : नारायणतीर्थ, चौ.सं.सी. वाराणसी, १६११ ई.
योगसूत्र : महर्षि पतञ्जलि —
योगसूत्रभाष्यविवरण : शङ्कराचार्य —
योगसूत्रवृत्ति : नागेश भट्ट, सं. वासुदेव शास्त्री, डिपार्टमेण्ट आफ पब्लिक इन्स्ट्रक्शन, बम्बई, १६१७ ई.
योगसूत्र-व्यासभाष्य : व्यासदेव, विद्याविलास प्रेस, वाराणसी, १६११ ई.
लक्षणमाला : शिवादित्य, १०५० ई.
लक्षणावली : आचार्य उदयन, ६८४ ई.
लिङ्गपुराण : वेदव्यास —
लीलावती : श्रीवत्साचार्य, १०२५ ई.
वङ्गे नव्यन्यायचर्चा : डॉ. दिनेशचन्द्र भट्टाचार्य —
वाक्यपदीय : भर्तृहरि, ६६६ ई.
वायुपुराण : वेदव्यास —
वाल्मीकि रामायण : महर्षि वाल्मीकि —
विभक्त्यर्थनिर्णय : गिरिधर उपाध्याय —
विवरण : जयराम —

वैशेषिक दर्शन : डॉ. उदयवीर शास्त्री —

वैशेषिक सिस्टम :ए.बी. कीथ —

वैशषिकसूत्र : महर्षि कणाद —

व्यासस्मृति : वेदव्यास, आनन्दाश्रम, पूना तथा व्यंकटेश प्रेस, बम्बई से प्रकाशित —

व्युत्पत्तिवाद : गदाधर भट्टाचार्य —

व्योमवती : व्योमशिवाचार्य —

शाबरभाष्य : शबरस्वामी, १०० ई. पूर्व

शिवपुराण : वेदव्यास —

शिशुबोधिनी : आचार्य भैरवेन्द्र, कलकत्ता सं.सी. नं. ८ में प्रकाशित

श्रीमद्भागवत : वेदव्यास —

श्वेताश्वतर उपनिषद् : शांकरभाष्य —

श्लोकवार्त्तिक : कुमारिल, ६५० ई.

षड्दर्शनसमुच्चय : हरिभद्र, चौखम्बा संस्करण, ६०० ई.

षष्टितन्त्र : वार्षगण्य —

सप्तपदार्थी : शिवादित्य, १४१५ ई.

स्कन्दपुराण : वेदव्यास —

सर्वदर्शनसंग्रह : माधवाचार्य, विद्याभवन संस्कृत ग्रन्थमाला १३३, वाराणसी सं. उमाशंकर शर्मा, १९६४ ई.

सर्वोपकारिणी : विभानन्द —

संस्कृत साहित्य का संक्षिप्त इतिहास : वाचस्पति गैरोला —

सांख्य कन्सेप्ट आफ पर्सनालिटी : अभय कुमार मजुमदार —

सांख्यकारिका : ईश्वरकृष्ण, सं. डॉ. रामशंकर भट्टाचार्य, मोतीलाल बनारसीदास, वाराणसी, १९६७ ई.

सांख्यतत्त्वकौमुदी : वाचस्पति मिश्र, ८५० ई.

सांख्यतरुवसन्त : मुडुम्बनरसिंह स्वामी, सं. डॉ. पी.के. शशिधरन, मदुरै कामराज विश्वविद्यालय प्रकाशन १९८१

सांख्यदर्शनम् : डॉ. गजानन शास्त्री मुसलागाँवकर, वाराणसी —

सांख्यदर्शन का इतिहास : डॉ. उदयवीर शास्त्री, १९५० ई.

सांख्यदर्शन की ऐतिहासिक परम्परा : डॉ. आद्या प्रसाद मिश्र, इलाहाबाद

सांख्य प्रज्ञा : बी. कामेश्वर राव —

सांख्यकारिकावृत्ति : सं. ई.ए. सोलोमन —

सांख्यप्रवचनभाष्य : विज्ञानभिक्षु, १५५० ई.

सांख्ययोगदर्शनम् :चौखम्बा सं.सी., वाराणसी, १६३५ ई.

सांख्ययोग एपिस्टेमालाजी : डॉ. शिवकुमार —

सांख्य सिस्टम : ए.बी.कीथ —

सांख्यसूत्र : कपिलमुनि —

सांख्यप्रवचनसूत्र : अनिरुद्ध, १५०० ई.

सिक्स सिस्टम आफ फिलासफी : मैक्समूलर —

सिद्धान्तचन्द्रिकावृत्ति : तिरुवनन्त ग्रन्थमाला टी.एस.एस. २५ में मुद्रित

सुबोधिनी : शङ्कर भट्ट, १७०० ई.

सेश्वरमीमांसा : वेदान्तदेशिक, १३५० ई.

स्टडी आफ पतञ्जलि : एस. एन. दास गुप्ता, कलकत्ता —

स्फोटसिद्धि : मण्डन मिश्र, ८२५ ई.

हिस्ट्री आफ इण्डियन फिलासफी : एस. एन. दासगुप्ता —

हिस्ट्री आफ इण्डियन फिलासफी : म. म. उमेश मिश्र —

हिस्ट्री आफ नव्य न्याय इन मिथिला : प्रो. दिनेश चन्द्र भट्टाचार्य —

हिस्ट्री आफ इण्डियन लाजिक : विद्याभूषण, सं. डॉ.राधाकृष्णन् —

हिस्ट्री आफ इण्डियन लिटरेचर : ए.बी. कीथ —

हिस्ट्री एण्ड बिब्लियोग्राफी आफ न्यायवैशेषिक लिटरेचर : म.म. गोपीनाथ कविराज —

ग्रन्थानुक्रमणिका

ज्ञ

त

श

ह

नामानुक्रमणिका

ग

घ

च

ज

र

ल

व

श

संस्कृत वाङ्मय का बृहद् इतिहास,' नवम खण्ड में न्याय शास्त्र के विभिन्न पक्षों का शास्त्रीय विवेचन किया गया हैं। न्याय शास्त्र का इतिहास एवं न्याय शास्त्र की व्याख्याधारा प्राचीन व्याख्याकारगण का स्पष्ट एवं प्रमाणित प्रतिपादन किया गया है। इसमें पाँच भाग हैं। प्रथम भाग में न्याय दर्शन आस्तिक दर्शनों में प्रमुख है और न्याय समस्त विद्याओं का दीपक है, ऐसा कहा गया है। द्वितीय भाग में वैशेषिकदर्शन का निरूपण किया गया है। इस दर्शन के प्रणेता महर्षि कणाद हैं। वैशेषिक दर्शन के सभी पक्षों पर दार्शनिक दृष्टि से निरूपण किया गया है। तृतीय भाग में सांख्य दर्शन का प्रतिपादन किया गया है। इस दर्शन के प्रवर्तक आदि मुनि कपिल हैं। भारतीय दर्शनों में सांख्य दर्शन का महत्त्वपूर्ण स्थान है। यह दर्शन अखण्ड प्रकाशात्मवाद के नाम से भी जाना जाता है। चतुर्थभाग में योगदर्शन के सम्बन्ध में विस्तार पूर्वक लिखा गया है। योगदर्शन के प्रणेता महर्षि पतञ्जलि हैं। यह दर्शन 195 सूत्रों में निबद्ध है। योगाश्चित्तवृत्ति-निरोधः" यह महर्षि का पहला सूत्र है। पञ्चम भाग में मीमांसा दर्शन का समास पूर्वक वर्णन किया गया है। मीमांसा दर्शन के प्रणेता एवं प्रवर्तक जैमिनी मुनि हैं। उन्होंने बारह अध्यायों में मीमांसा दर्शन को विभाजित किया है, इस दर्शन में (2745) दो हजार सात सौ पैतालिस सूत्र हैं। इस खण्ड में दर्शन के विभिन्न आचार्यों के विचारों का विस्तृत वर्णन किया गया है। सम्पादक गजानन शास्त्री मुसलगाँवकर और प्रधान सम्पादक आचार्य बलदेव उपाध्याय के पुरोवाक् से अलंकृत यह ग्रन्थ, न्याय, वैशेषिक, सांख्य, योग, एवं मीमांसा दर्शन के पाठकों, एवं गवेषकों के लिये अत्यन्त उपयोगी है।